



1
خريف
2015 م
1436 هـ

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (مكتب بيروت)
العدد الأول ـ السنة الأولى ـ 1436 هـ ـ خريف 2015


# الملف
## أيُّ معرفةٍ يُنتجها الغرب؟



## الشاهد



## محاورات



## حلقات الجدل



## منتدى الاستغراب

## الهيئة العلميّة



## المترجمون



## هذه الفصليّة

تهتم فصلية "الاستغراب" بفهم الغرب ودراسته من خلال التعرُّف على مناهجه وأبنيته الفكرية والثقافية والايديولوجية وإعادة قراءتها بروح نقدية عارفة.

غاية المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية من إصدار هذه الفصلية، تتأتّى من ضرورة تشكيل منفسح تفكيري خلاّق يفضي الى التواصل المتكافئ معرفياً وحضارياً بين الاسلام والغرب.

في مقدم القضايا التي وجدنا أن نشتغل عليها تأسيساً على هذه الغاية، السعي الى مقاربة الغرب على نحو يتعدى ما أَلِفَتْه النخب العربية والإسلامية ماضياً وراهناً.. خصوصاً حيال الكيفية التي جرى التعامل فيها مع قيم الغرب ومعارفه، سواء لجهة التقليد الخالص لهذه القيم او لجهة رفضها والقطيعة المطلقة معها.

ولأجل تظهير غايتها، تأخذ هذه الفصلية بمنهجية تكاملية تقوم على تفعيل ثلاثة خطوط متوازية ومتلازمة في الوقت عينه:

**ـ الخط الأول:** التعرف على المجتمعات الغربية كما هي في الواقع، وذلك من خلال مواكبة تطوراتها العلمية والفكرية والثقافية والسياسية، وذلك عبر ما تقدمه نخب هذه المجتمعات من معارف في سياق إعرابها عن القضايا والمشكلات التي تعيشها في مطلع القرن الحادي والعشرين.

**ـ الخط الثاني:** التعرّف على المناهج والسياسات التي اعتمدها الغرب حيال الشرق والمجتمعات الإسلامية على وجه الخصوص، وذلك بقصد جلاء الكثير من الحقائق وتبديد مِثلِها من الأوهام التي استحلت التفكير العربي والإسلامي ردحاً طويلاً من الزمن.

**ـ الخط الثالث:** وهو خط النقد، ويجري على ثلاثة أوجه:

**الوجه الأول:** نقد قيم الفكر الغربي وآثارها المترتبة فكرياً على الانتلجنسيا العربية والاسلامية، وبيان آليات الاستغراب السلبي الناجمة منها...

**الوجه الثاني:** نقد الغرب لذاته من خلال اختيار وتعريب ما يكتبه الفلاسفة والمفكرون والباحثون الغربيون حول القضايا التي تعكس أحوال مجتمعاتهم، والتحولات التي تحتدم فيها تلك المجتمعات في الميادين المختلفة.

**الوجه الثالث:** نقد النخب العربية الاسلامية للغرب، إنطلاقاً من معرفتها به واستيعابها لتاريخه وسعيها الى مناظرته على أرض التكافؤ الخلاق والكلمة السواء.




**دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً**

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (مكتب بيروت)

العدد الأول ـ السنة الأولى ــ 1436 هـ ــ خريف 2015



امخضوا الرأي مخض السّقاء، ينتج سديد الآراء.

أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام:

الاستغراب
occidentalism



للتواصل

بيروت ـ لبنان ـ طريق المطار ـ مدخل مدرسة القتال
مقابل محطة (Hypco) ـ بناية العبادي ـ الطابق الرابع.
ـ هاتف: 00961-1-274465
ـ موقع: www.iicss.iq
ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.
IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014
IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

# المحتوى

## ابتدأ




## لماذا «الاستغراب»..؟

قـد يكـون علينـا ان نبتـدئ مـن تسـاؤل، نتوقـع أن يبـادر إليـه القـارئُ وهو يسـتفهم عـن الغاية مـن مسـعانا هـذا. مـن التسـاؤل إيّـاه، نرانـا بـإزاء واجب المسـؤولية عـن مشروعيـة الإجابـة. وفي أي حـال، مـا كنَّـا لنبسـط هـذه المبـادرة عـلى أرض المسـاءلة، لـولا قناعتنـا بـأن المهتَـمَّ بعـالم الأفـكار لم يعـد يكتفـي بالتلقـي، بـل يجـد نفسـه شريـكاً فعليّـاً في هـذا العـالم.

ولسـوف يبـدو التسـاؤل مضاعفـاً حـين تتحـول مفـردة «الاسـتغراب» مـن ملفـوظ لـه مـا لـه في عـالم اللغـة، إلى مصطلـح لـه حقلـه الـدلالي، ثـم إلى اسـم لمجلـة فكريـة. فالاسـم الـذي وقـع عليـه الاختيـار هـو بحـد نفسـه مثـار جـدل، ومـا ذلـك إلا لتكـثُّر معانيـه، وغرابتـه، وتعـدد حقـول اسـتخدامه. وعـلى مـا بيَّنـت التجربـة، ففـي كل محـضر يسـتعمل فيـه مصطلـح «الاسـتغراب» تصـير الأمـور الى دائـرة الإشـكال. عندمـا نسـتغرب أمـراً مـا، نـروح نُعـرب عـن استشـعار تلقـائي بغموضـه، او بعسـر فهمنـا لـه؛ حتـى إذا اقتربنـا منـه متسـائلين عن سر نشـوئه، مستكشـفين خرائطـه ومبانيـه ومآلاتـه، انفتـح لنـا احتـمال إدراكـه وفهمـه.

في عـالم المفاهيـم يمـسي الـكلام عـلى «مصطلـح الاسـتغراب» أكـثر تعقيـداً. مرجـع الأمـر الى فرادتـه وخصوصيتـه، وإلى حداثـة دخولـه مجـال المداولـة في الفكـر المعـاصر. ربمـا لهـذه الدواعـي لم يتحـول هـذا المصطلـح بعـدُ الى مفهـوم، وبالتـالي الى منظومـة علميـة. ذلـك عـلى الرغـم مـن المجهـودات الوازنـة التـي بذلهـا مفكـرون عـرب ومسـلمون مـن أجـل تظهـير علـم معـاصر يُعنـى بمعرفـة الغـرب، ويكـون نظـيراً مقتـدراً تلقـاء علـم الاسـتشراق وثقافتـه. فلـكي يتخـذ المصطلـح مكانتـه كواحـد مـن مفاتيـح المعرفـة في الفكـر العـربي الاسـلامي، وَجَـبَ ان تتوفـر لـه بيئـات راعيـة، ونخـب مدركـة، ومؤسسـات ذات آفـاق إحيائيـة، وكل ذلـك

في اطـار مـشروع حضـاري متكامـل.

واقـع الحـال اليـوم، هـو في الغالـب الأعـمّ سـليل المـاضي المسـتمر. فـما هـو بائـنٌ في المشـهد، يفيـد بـأنّ ثمـة بيئـات متراميـة الأطـراف مـن نخـب العالمـين العـربي والاسـلامي، لم تفـارق مباغتـات الحداثـة في صعيديهـا المعـرفي والتقنـي. وتلـك حالـة سـارية لا تـزال تُعـرِبُ عـن نفسـها بوجـوهٍ شـتى:

ـ وجـهٍ يتماهـى مـع الحداثـة ومنجزاتهـا تماهيـاً ختاميًـاً لا محـل فيـه لمسـاءلة أو نقـد. وهو مـا تـبرز ظواهـره عـلى أتـمِّ صُوَرِهـا في تأسيسـات الاسـتشراق، وسـيرورة حضـوره التاريخـي داخـل المجتمعـات العربيـة والإسـلامية .

ـ ووجـهٍ يتبـدَّى عـلى صـورة معارضـات انفعاليـة لا تـكاد تـؤتي أُكْلَهـا حتـى تـذوي إلى محابسـها الايديولوجيـة.

ـ وثالـثٍ يأتينـا عـلى صـورة محـاولات ووعـود واحتـمالات جـادة، ثـم لا يلبـث ان يظهـر لنا بعـد زمـن، قصـور هـذه المحـاولات، وعـدم قدرتهـا عـلى بلـورة مناهـج تفكـير تسـتهدي بهـا أجيـال الأمـة لحـل مشـكلاتها الحضاريـة.

تلقـاء ذلـك كلـه، لم يكـن مطلبـاً هيِّنـاً بالنسـبة إلينـا ان نعـثر عـلى تسـويغ منطقـي لاعتـماد مفـردة «الاسـتغراب» اسـماً وعنوانـاً لمشروعنـا. فهـذه المفـردة بالـذات حمالـة أوجـه، وحضورهـا في حقـل التـداول يفتـح عـلى سـيلٍ وفـير مـن التأويـل والتفسـير وتنـوع الأفهـام. وبعـد.. كان لابـد إذاً، مـن الإقبـال عـلى مـا عقدنـا النيـة عليـه. لم يسـاورنا الشـك لحظـة، مـن أن تحويـل الاسـتغراب الى حـدث فكـري، هـو عمـلٌ لا يخلـو مـن مشـقة. ذلـك بأننـا نـدرك ان مهمـة بهـذه المنزلـة، يسـتلزم جهـداً يطابـق الغايـة التـي طرحـت مـن أجلهـا.

* * * * *

رجعٌ على بدء، حول الغاية من هذه الفصلية...

عـلى التـوازي مـع مـا ذهـب إليـه بعـض الذيـن تصـدوا للمصطلـح، مـن ان «الاسـتغراب» يعنـي «علـم معرفـة الغـرب»، ترمـي هـذه الفصليـة إلى تظهـير فهـم الغـرب مـن خـلال التعـرُّف عـلى مناهجـه وأبنيتـه الفكريـة والثقافيـة والأيديولوجيـة، وإعـادة قراءتهـا بـروح نقديـة عارفـة. وعـلى نحـوٍ مـوازٍ، ترمـي الى الإضـاءة عـلى التحـولات المعرفيـة الجاريـة عـلى نطاقٍ عالمـي،

وفي العالمين العربي والإسلامي بنوع خاص. وعليه أمكن تلخيص غايتها الاجمالية في أربعة مرتكزات ضرورية رئيسية:

**المرتكز الاول: ضرورة تاريخية**، أوجبتها التحولات الحضارية التي حدثت في مستهل القرن الحادي والعشرين. حيث بدا بوضوح لا يقبل الريب، أن حضور الإسلام عقيدة وثقافة وقيماً أخلاقية لم يعد في نهايات القرن المنصرم مجرد حالة افتراضية، وانما هو حضور له فاعلية استثنائية في رسم الاتجاهات الاساسية لراهن الحضارة الانسانية ومستقبلها.

**المرتكز الثاني: ضرورة توحيدية**، ويفترضها التشظّي الذي يعصف بالبلاد العربية والاسلامية ويجعل نُخبها ومثقفيها ومكوّناتها الإجتماعية، أشبه بمستوطنات مغلقة. وَتَبَعاً لهذا التشظّي وكحاصل له، تنحدر هموم الأمة الى المراتب الدنيا من اهتماماتها.

**المرتكز الثالث: ضرورة تنظيرية**، وتتأتى من الحاجة الى استيلاد مفاهيم ونظريات ومعارف من شأنها تحفيز منتديات التفكير، وتنمية حركة النقاش والسجال والنقد.. والى ذلك كذلك، الحاجة الى تسييل حركة الفكر العالمي من خلال التعريب والترجمة والنقد، وعلى نحو يسهم في تفعيل مشتغلات الفكر العربي الإسلامي المعاصر وإقامتها على نصاب الحيوية والجِدَّة.

**المرتكز الرابع: ضرورة معرفيّة**، وتنطلق من أهمية وجود رابط معرفي يؤسس لمنطقة جاذبية تتداول فيها نخب المجتمعات الغربية والاسلامية الأفكار والمعارف، وتمتد عبرها خطوط التواصل والتعرف في ما بينها.

وليس من شك، فإن توفير الشروط اللازمة لقيام مثل هذا الرابط الفكري، يوجب التعريف بهوية هذه «الفصلية»، والدور المناط بها، وخصوصاً لجهة التواصل مع التجارب الفكرية في العالمين العربي والإسلامي، بحيث تفضي معاينة هذه التجارب والتفاعل البنَّاء معها، الى تحقيق منجز حضاري يتجاوز النمطية والتقليد، ويتمتع، في الوقت عينه، بالخصوصية والفرادة والفاعلية.

*****

تأسيساً على ما مرَّ، يمكن ان نتبيَّن غاية **المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية** من إصدار هذه الفصلية: وهي العمل على إنشاء منفسح تفكيري انتقادي خلاَّق يفضي الى

التواصل المتكافئ بين الاسلام والغرب.

في مقدم القضايا التي وجدنا أن نشتغل عليها ضمن المنفسح المشار إليه، السعي الى مقاربة الغرب على نحو يتعدى ما أَلِفَتْه النخب العربية والإسلامية من مقاربات.. لا سيما لناحية الكيفيَّات التي جرى التعامل فيها مع قيم الغرب ومعارفه، سواء لجهة تقليدها وتمثّلها، او لجهة رفضها والقطيعة المطلقة معها.

*****

إن ما يستحثنا على تفعيل مثل هذه المقاربة هو وجوب **تفكيك اللَّبس** الذي تراكم في الوعي العربي الإسلامي على امتداد أجيال من المتاخمة و**الاحتدام** مع مواريث الحداثة الغربية بوجهيها المعرفي والكولونيالي. في سياق هذه المهمة يحدونا الأمل إلى بلورة نظرية معرفة ترسي قواعد فهم جديدة للأسس والتصورات التي يقوم عليها العقل الغربي، وهو الأمر الذي يفتح باب الإجابة على التساؤل عما لو تيسَّر لنا ان نكوِّن فهماً صائباً عن غربٍ انتج شتى انواع الفنون والقيم والأفكار، وجاءنا في الوقت عينه بما لا حصر له من صنوف العنف والغزو والحروب المستدامة.

الى ذلك، فإن من أهم العناصر الدافعة الى مثل هذا المشروع الفكري، هو جلاء حقيقة ان لمعارف الغرب حواضن في المجتمعات العربية والإسلامية تتلقى تلك المعارف وترعاها، ثم لتعيد إنتاجها على النحو الذي يريده لها العقل الغربي نفسه. بيان ذلك أن هذا الأخير، يجد لدى نخب تاريخية واسعة في مجتمعاتنا من يتماهى معه في خطبته ومنطقه، أو أن يمتثل إلى معارفه المستحدثة. هذا حال من جاز أن يُنظر إليهم وهم على نصاب «الاستغراب السلبي». فما نعنيه بهذا النوع من الاستغراب، هو ناتج تفاعل مركّب بين دهشة العربي المسلم بحداثة الغرب ومنجزاتها من جهة، وطريقة تعامله معها من جهة أخرى. فبنتيجة هذا التركيب على الإجمال، بدا هذا «المستغرِب» في حالة استلاب وتبعية لمنظومة الغرب وخصوصياتها، وتالياً كامتداد محلي لها. اما حاصل الأمر، فكان أدنى الى استيطان معرفي لا يفتأ يستعيد أسئلة الغرب وأجوبته على نحو الاذعان والتسليم. ولسنا نغالي لو قلنا أن الاستغراب السلبي الذي نقصده لوصف احوال شطر وازن من مثقفي العالم الاسلامي، هو فكر انتجته الدهشة، ووسَّعته الترجمة، ورسَّخته الهيمنة، ثم لترتضيه نخب وازنة من مجتمعاتنا فتتخذه سبيلاً لفهم ذاتها وفهم غيرها، فضلاً عن فهم العالم من حولها في الآن عينه.

ان ما دعانا الى اتخاذ مفردة «الاستغراب» عنواناً لتقديم مشروعنا الفكري هذا، هو السعي الى إنشاء سياق آخر من التواصل الحضاري مع الغرب تنتفي فيه مفاهيم الغلبة والتبعية والإكراه. ومثل هذا السياق يستلزم، بتقديرنا، إجراء تحويل جوهري يفضي الى تفكيك أواصر التبعية المعرفية للغرب، ومناظرته ـ من ثَمّ ـ وفق مبدأ التعرف الحر، فلا وهم ولا استيهام ولا إيهام. على هذا المبدأ سوف تأخذ فكرة «الاستغراب» سبيلها إلى التشكُّل. وانطلاقاً من المبدأ إياه ينفسح السبيل لبلورة وتظهير منهج عمل يكتسب «الاستغراب» من خلاله مغزاه الإيجابي وغائيته الفضلى. أي ان يتجاوز مسار الاستغراب الذي نتوخاه ـ ومن خلال التعرف والنقد الخلاّق ـ مسارات الاستتباع الفكري التي لا نزال نعيش تداعياتها السالبة على امتداد خمسة قرون خلت من ولادة الحداثة. المقصود من التجاوز هو اجتياز الموانع التاريخية التي تركها مسار الحداثة الغربية لمَّا أن أنشأ القابل العربي الإسلامي على هَدْي كلماته ورؤاه من دون ان يُحِلَّ فيه ما هو بنَّاء في نهضته وحداثته. فكانت الحصيلة ان بلغ الحال بهذا القابل حدّاً صار فيه مستغرِباً كل ما له صلة بعالم المفاهيم والأفكار والابتكار.. ولأن الاستغراب المذموم بهذا المعنى والمسار، صار الوجه الآخر للاستشراق السالب، فقد أضاعت الانتلجنسيا العربية الإسلامية ماهيتها وهويتها وسِمْتَها الخاص، فإذا هي مستلبة أو قاصرة، بل وغير قادرة على إنتاج فهم مطابق لروح الزمن الذي تعبره، لا في مواجهة نفسها ولا في مواجهة الآخر.

*****

لأجل تظهير غايتها، تأخذ هذه الفصلية بمنهجية تكاملية تقوم على تفعيل ثلاثة خطوط متوازية ومتلازمة في الوقت عينه:

**الخط الأول:** التعرف على المجتمعات الغربية كما هي في الواقع، وذلك من خلال مواكبة تطوراتها العلمية والفكرية والثقافية والسياسية، وذلك عبر ما تقدمه نخب هذه المجتمعات من معارف في سياق إعرابها عن القضايا والمشكلات التي تعيشها في مطلع القرن الحادي والعشرين.

**الخط الثاني:** التعرّف على المناهج والسياسات التي اعتمدها الغرب حيال الشرق والمجتمعات الإسلامية على وجه الخصوص، وذلك بقصد جلاء الكثير من الحقائق

وتبديـد مِثلهِـا مـن الأوهـام التـي اسـتحلت التفكـير العـربي والإسـلامي ردحـاً طويـلاً مـن الزمن.

**الخط الثالث:** وهو خط النقد، ويجري على ثلاثة أوجه:

**الوجـه الأول:** نقـد قيـم الفكـر الغـربي وآثارهـا المترتبـة فكريّـاً عـلى الانتلجنسـيا العربيـة والإسـلامية، وبيـان آليـات الاسـتغراب السـلبي الناجمـة منهـا...

**الوجـه الثـاني:** نقـد الغـرب لذاتـه مـن خـلال اختيـار وتعريـب مـا يكتبـه الفلاسـفة والمفكـرون والباحثـون الغربيـون حـول القضايـا التـي تعكـس أحـوال مجتمعاتهـم، والتحولات التـي تحتـدم فيهـا تلـك المجتمعـات في الميادـين المختلفـة.

**الوجـه الثالـث:** نقـد النخـب العربيـة الإسـلامية للغـرب، انطلاقـاً مـن معرفتهـا به واسـتيعابها لتاريخـه وسـعيها الى مناظرتـه عـلى أرض التكافـؤ والتعـادل والكلمة السـواء.

*****

**ختاماً...**

لسـنا نزعـم أننـا سـنجيءُ للقـارئِ بخطـب لا قِبَـلَ لـه بـه، لكنّنـا عـلى يقـين مـن أننـا نشـتغل في منطقـة فـراغ لا تفتـأ تتوسَّـع كلـما الْتَبَسَـت علاقـات القـوة بالضعـف، وتداخلـت المصالـح بعـالم القيـم، وهبـط الفكـر الحضـاري الى مـا دون السياسـات اليوميـة. مـن أجـل ذلـك نعتقـد ان لا شيء كالتعـرُّف المتكافـئ مـع الغـرب ينهـي منطـق الغلبـة، ويعيـد للحضـارة الإنسـانية المعـاصرة سـويتها وسـموها وآفاقهـا الروحيـة والأخلاقيـة.

**هل سنفلح بالمهمة؟...**

سـؤال سُـئِلناه مـن قبـل أن نمـضي في تحضـير هـذا العـدد. لكـن الإجابـة تبقـى افتراضيـة ما دمنـا بعـد في مسـتهل الطريـق. كل مـا في الأمـر، أننـا أخذنـا المهمـة عـلى محمـل الـضرورة و العـزم والمشروعية.

والله تعالى من وراء القصد

**محمود حيدر**

# محاورات

- **ـالفيلسوف الفرنسي مارسيل غوشيه**

  سمة العالم الحديث .. الجهل!

  حاوره: ماتيو جيرو

- **ـالفيلسوف الإسلامي السيد حسين نصر**

  العلمنة حوّلت الغرب إلى حضارة بلا روح

  حاوره: أحمد زارع

## في حوار حول الدين والحداثة والعلمنة[*]

# الفيلسوف الفرنسي مارسيل غوشيه

## سمة العالم الحديث..الجهل !

**حــاوره: ماتيـو جيـرو**

منـذ بداياتـه الاولى ظـل الفيلسـوف الفرنـسي مارسـيل غوشـيه (Marcel Gauchet) ينتظـر لحظـة مـا للخـروج مـن «الميـاه الراكـدة» للفكـر الفرنـسي.. التقـط فرصتـه المنتظـرة، بانطـلاق حركـة الشـبيبة عـام 1968 ودخـل مـن خلالهـا عـالم الفكـر الناقد الـذي تمثل آنـذاك بـ «المدرسـة البنيويـة»، وهـي المدرسـة التـي سـيطرت عـلى مفاصـل واتجاهـات التأثـير لـدى الانتلجنسـيا الفرنسـية مـن خـلال عـدد مـن كبـار المفكريـن أمثـال جـان بـول سـارتر، جـاك لاكان، ميشـيل فوكـو وسـواهم... غـير انـه بعـد زوال «حركـة التمـرد»، وتداعـي آمـال التغيـير، وتفـرق صفـوف «الرفـاق»، لم يطـرح غوشـيه جانبـاً كل مـا في جعبتـه، إنمـا أبقـى عـلى «برنامـج علـم موحـد للانسـان يتكـون مـن علـوم اللغـة واللاوعـي والتاريـخ». منـذ ذلـك الحـين لم يعـد برنامجـه الفكـري منحـصراً في نقـد الحداثـة، وانمـا، تكـرّس لفهـم صيرورتهـا، ومسـتقبلها.

في مـا يـلي حـوار معـه أضـاء فيـه عـلى أهـم أطروحاتـه المتعلقـة بالحداثـة وصلتهـا بالديـن والعلمنـة. وقـد أجـراه معـه الكاتـب في مجلـة (فيليت) الفرنسـية ماتيـو جيـروMatthieu Giroux

«**المحرر**»

**ماتيـو جيـرو:** يعتـبر البعـض أن الحداثـة تبـدأ مـع الذاتيـة والكوجيتـو الديـكارتي، بينـما يـرى البعـض مثـل بيغـي، أنهـا أبـصرت النـور حـوالى العـام 1880، فيـما يؤكـد آخـرون مثـل الآن دي

---

*ـ تعريب: د. ريم اليوسف. عضو فريق الترجمة في مركز دلتا للأبحاث المعمقة.

نقلاً عن: دورية «فيليت» Philitt عدد تشرين الأول ـ أوكتوبر ـ باريس 2014.

العنوان الأصلي للحوار: Marcel Gauchet: «Le Monde Moderne est sous le signe de l’ignorance.

**بنوا أنها تتزامن مع ظهور المسيحية. برأيك متى بدأت الحداثة؟**

**غوشيه:** هي مشكلة قواعدية تعب كثيرون لأجل حلّها. الاقتراحات في هذا الصدد كثيرة. وقد ذكرتَ في سؤالك بعضاً منها، لكن يوجد غيرها الكثير. هناك أصل مسيحي للحداثة، ذلك أؤمن به حقّاً، لكن الأصل ليس بالضرورة ان يكون المدخل إلى بيان مقترحات الحداثة. ثمة بداية للحداثة تم رصدها بشكل حدسي منذ فترة طويلة. حين نتحدّث عن «الأزمنة الحديثة»، نسأل: ما هو التاريخ الفعلي الدقيق الذي يسمح بتمييزها؟ المقترح الأكثر عبثية بنظري هو سقوط القسطنطينية. لا شك أنها مرحلة انقطاع هامة غير أنها لا تدل على أي شيء جوهري مما سيحدث بعدها. في الكتب المدرسية التي استخدمتها في صغري، كان يُذكَر عصر الاستكشاف: كريستوف كولومبوس، غوتنبرغ، كوبرنيكوس...لا بد إذاً من فهم هذه الظاهرة من أجل دمج جميع المعايير المميزة فيها. هذا ما سعيت جاهداً إلى القيام به عبر اقتراح منظور يسمح بجمع هذه المعايير المختلفة الفلسفية والحَدَثية أو المادية في الوقت عينه ضمن كتلة إجمالية ذات معنى. وهذا بالضبط ما يتماشى مع الاقتراح الذي يعتبر أن الحداثة هي حركة الخروج من الدين. هذا تعريف شمولي، فانطلاقاً منه، يمكننا ربط ظواهر لا علاقة أولية في ما بينها.

**جيرو: ما الذي تعنيه على وجه التحديد من تلك الوضعية التي تعتبرها «خروجاً من الدين»؟**

**غوشيه:** الخروج من الدين لا يعني أن الناس باتوا لا يؤمنون بالله. فهم لم يكونوا أقوياء الإيمان به من قبل في كل الأحوال!... إن إحدى أولى المؤشرات الصارخة على الدخول في الحداثة بصفتها خروجاً من الدين هي الإصلاح البروتستانتي الذي وُلِدَ كرد فعل على ما عرف بالإصلاح الكاثوليكي. لقد عبر الإصلاحان عن نفسيهما بزيادة في الإيمان؛ بمعنى الواقع الذاتي المَعِيش والتحاق الأشخاص بالدين. لكن زيادة التحاق الأشخاص ليست هي السبب في تعزيز الدين في المعنى الذي أبتغيه، أي كأسلوب تنظيم جماعي. الخروج من الدين إذاً، هو خروج عن التنظيم الديني للعالم. لهذا السبب لم نفهم المجتمعات القديمة، حيث إنها كانت منظّمة دينيّاً وكانت تحدّد في الوقت نفسه نوع السلطة السائدة فيها، ونوع العلاقة بين الأفراد وشكل المجموعات... هذا البنيان الكامل هو الذي راح يتفكّك شيئاً فشيئاً في مجهود استغرق خمسة قرون وصولاً إلى عصرنا. بموازاة الإصلاح الديني، ثمة حدث يبرز على أنه معاصر تماماً: هو ظهور

السياسـة الحديثـة الـذي ولّـد عـلى مـدى قـرن كامـل مفهـوم الدولـة الحديـث. يمكنـك إذاً أن تـرى كيـف أن مسـاراً سياسـيّاً ومسـاراً دينيّـاً يغـيّران معطيـات الإيمـان بشـكل كلي...

**جيرو**: **قلتَ، «مسار ديني»، و«مسار سياسي».. ثم ماذا بعد؟**

**غوشـيه**: ثمـة مسـار علمـي. انطلاقـاً مـن هنـا، بـرز نمـط غـيّر الفكـر الحديـث بأكملـه: العلـم: كوبرنيكـوس، كبلـر، غاليليـو... هـذا مـا عمّـق معرفتنـا بمؤسسـة العلـم التـي بدورهـا غـيّرت كلّيّـاً فكـرة المعرفـة. وهنـا نجـد الكوجيتـو الديـكارتي. مـن هـو ديـكارت؟ هـو مـن يسـتخلص النتائـج الفلسـفية للعلـم الحديـث، بنـاء عـلى أنـه أمامنـا طريـق معرفـة جديـدة اسـمها العلـم. هـذا هـو الكوجيتـو. لم ينشـأ مـن عـدم بـل هـو فكـرة مسـتوحاة مـن الممارسـة العلميـة. ولا ينبغـي أن ننسى نشـأة نـوع جديـد كلّيّـاً مـن الفكـر عـبر الثـورة الإنكليزيـة: فكـرة العقـد الاجتماعـي التـي سـتولّد الفردانيـة الحديثـة. مـن الواضـح إذاً كيـف يمكننـا أن نوصِّـف، انطلاقـاً مـن منظـور فريـد، سلسـلة أحـداث نظريـة وعمليـة. يجـب الابتعـاد عـن الخلافـات العقيمـة التـي تسـعى إلى تحديـد نقطـة انطـلاق واحـدة (ديـكارت، لوثـر،...).

## من سيرته الذاتية

ولـد الفيلسـوف والمـؤرخ الفرنسـي مارسـيل غوشـيه عـام 1946 في منطقـة المانـش الفرنسـيّة، مـن أبٍ عامـل طرقات وأمّ تعمـل في الخيّاطـة. تلقّـى تعليمـه في مدرسـة المعلّمـين العليـا التـي انقطـع عنهـا لفـترة قبـل أن يسـتأنف دراسـة الفكـر السّـياسيّ في العـام 1968 تحـت إشراف "كلـود لوفـور" (Claude Lefort). وقـد رسـمت لقاءاتـه الفكريّـة مـع زوجتـه الطّبيبـة النّفسـانيّة "غلاديـس سـوين" (Gladys Swain)، و"بيـار كلاسـتر" (Pierre Clastres)، و"فرانسـوا فـوري" (François Furet)، و"بيـار مانانـت" (Pierre Manent) وآخريـن كـثر، مسـارًا غـير معهـود، لكنّـه مسـارٌ موسـوعيّ.

يشـغل مارسـيل غوشـيه حاليّـا منصـب مديـر البحـوث بمدرسـة الدّراسـات العليـا في العلـوم الاجتماعيّـة وفي مركـز البحـوث السّياسـيّة (ريمـون آرون) وفي الوقـت نفسـه يتـولى رئاسـة تحريـر مجلّـة (Le Débat).

أصـدر غوشـيه 21 كتابـا أهمهـا كتابـه الأخـير «الديـن في الديمقراطيـة» كذلـك كتابـه الأشـهر«مجيء الديمقراطية» **L'Avènement de la démocratie** ، وقـد نـشر ضمـن أربـع مجلّـدات. يسـتعرض المجلّـد الأول، الثـورة الحديثـة (La Révolution moderne) وفيـه يحـدد معـالم المـشروع العـام للحداثـة قبـل أن ينتقـل إلى الحديـث عـن المرحلـة الممتـدة مـن مطلـع القـرن السـادس عـشر لغايـة 1880، بينـما يتحـدث الثـاني عـن «أزمـة الليبراليـة، (**La Crise du libéralisme**)، عـن فـترة الأعـوام 1880-1914. أمّـا الثالـث فسـيكون موضوعـه عـن الأنظمـة الديكتاتوريـة في القـرن العشريـن، في حـين سـيغطي المجلّـد الأخـير المرحلـة الممتـدة مـن العـام 1970 وحتـى يومنـا هـذا.

يذكـر أن كتابـه الأخـير «الديـن في الديمقراطيـة» La religion La Democratie يعتـبر مـن أبـرز وأهـم مـا قدمـه في عـالم التنظـير النقـدي لأزمـة الديمقراطيـة في الغـرب.

**جيرو: بيغي يقول إن الحداثة بدأت عام 1880، فما الذي أنت قائِلهُ؟**

**غوشيه:** بيغي ليس على خطإ. فقد لحظ أمراً صحيحاً جدّاً، في ذلك الوقت بدأت مرحلةٌ جديدةٌ قويةٌ من هذا المسار العام. هذه المرحلة الجديدة هي التي سينتج عنها مسار القرن العشرين حتى العام 1980 تقريباً. واليوم عدنا من جديد. لعله يوجد بيغي صغير في هذه اللحظة يكتب لنا كيف أن العالم الحديث يبدأ عام 1980... يجب التفكير بالموضوع على أساس وجود مراحل ضمن مسار تراكمي ومتناقض وغير متجانس. أنا أحترس من الأشخاص الذين يحلّلون البيت إلى أجزائه، إذ ينبغي تجنب السذاجة التي بموجبها نعيد كل الموضوع إلى نقطة بداية مطلقة. إن المرحلة التي يشير إليها بيغي معبّرة كثيراً؛ فالعالم تغيّر سنة 1880، هذا أكيد! وقد استغرقنا قرناً كاملاً لفهم ما كان يحصل لنا، وها نحن عدنا أدراجنا اليوم، ما يعني أننا دوماً متأخرون. لا بد إذاً، من استخلاص الاستنتاجات والانكباب على العمل.

**جيرو: لو أردنا الحديث عن مراحل أشكال الحداثة في المسيحية، كيف ترى إلى تلك المراحل التي تقع ما بين ولادة المسيح وعصر الاستكشاف؟**

**غوشيه:** كثيرة هي هذه المراحل! المرحلة الأولى تحمل اسم عَلَم هو بولس الطرسوسي. فلولا هذا الأخير، ما كانت المسيحية لتوجد. أما المرحلة الثانية، فهي مرحلة القديس أغسطينوس، أي حقبة المسيحية الغربية التي جاءت مختلفة للغاية عن المسيحية قيد التطور المتمركزة في بيزنطة. فالقديس أغسطينوس هو من أنشأ نوعاً من الحساسية الحديثة في جوانب متعدّدة. عالمنا أغسطيني بامتياز. المسيحية الشرقية لن تكون أبداً أغسطينية. المَعْلَم الحاسم الآخر هو ما حصل في القرن الحادي عشر مع إصلاح غريغوريوس السابع، من إنشاء لكنيسةٍ جديدةٍ جِدٍّ مختلفةٍ عما كنا عهدناه حتى حينه، ونشوء الثورة البابوية كما يصفها بعضُ المؤرخين. وقد ترافقت هذه المرحلة بحجة لاهوتية قوية، وهي القدرة الإلهية الكلية التي سيفكّر فيها الفلاسفة على مدى قرون طويلة.

**جيرو: بالنسبة إلى المسيحية الأصلية، أليس الله كلي القدرة في إيمانها ومعتقدها؟**

**غوشيه:** بلى لكنها مشكلة استبصار. ما انعكاساتها المنطقية؟ ما معنى هذا المقترح؟ في نهاية القرن، لديكم اللاهوتي الذي أنشأ اللاهوت الكاثوليكي كما نعرفه: أسقف

كانتربـري انسـلم. فالقـرن الحـادي عـشر الـذي أقـترح تسـميته بـ «الانفـراج الغـربي الكبـير» قـاد المسـيحية فكريّـاً وعمليّـاً في طريـق مغايـر تمامـاً. انطلاقـاً مـن ذاك الوقـت، أمامك خمسـة قـرون اختـمار مـلأى بالقلـق وقـد تولّـد عنهـا الانقطـاع في بدايـة القـرن السـادس عـشر. أعتقـد أنـه بإمكاننـا كتابـة قصـة متوقعـة وبديهيـة عـن هـذا المسـلك.

**جيرو: مـا الفـرق بـين مناهـض للحداثـة ورجعـي؟ في أيامنـا هـذه يجـري وصـف الجميـع بالرجعيـة، فـماذا عنـك؟**

**غوشـيه:** نعـم! وأنـا مـن ضمنهـم (ضحـك)... الكاتـب الـذي تتحـدث عنـه ليـس سـوى دميـة متحركـة في يـد متلاعـب يعـرف وحـده إلى أيـن هـو ذاهـب. الخطيئـة المميتـة الحقيقيـة التـي ارتكبتُهـا هـي أننـي انتهكـتُ المحرّمـات المتمثلـة بأسـياد التخريـب: ميشـال فوكـو وبيـار بورديـو. منـذ اللحظـة التـي تتجـرأ فيهـا عـلى القـول أن هـذا النـوع مـن الأفـكار لربمـا لا يتضمّـن التسلسـل المنطقـي الأفضـل، تُصنَّـف إلزاميّـاً عـلى أنـك رجعـي مغـالٍ في رجعيتـك.

**جيرو: علينا إذاً أن نسأل هؤلاء الأشخاص عمن يقصدون بهذا النعت (الرجعية)...**

**غوشـيه:** لم يفكّـروا أبـداً في الموضـوع. فهـم غـير قادريـن عـلى وضـع تعريـف لأي شيء (ضحـك)... لكـن بالعـودة إلى الفـرق بـين الرجعـي والمناهـض للحداثة..أعتقـد أن هنـاك فرقـاً حقيقيّـاً بـين الاثنـين، وأن هـذا الفـرق مثـير جـداً للاهتـمام. فالرجعـي بمعنـاه الدقيق هو شـخص متعلّـق بنمـط مجتمعـي قديـم ويعتقـد أنـه مـن الممكـن العـودة إليـه سـواء كان ذلـك النمـط ملكيـة، أو تسلسـلات هرميـة اجتماعيـة، أو نظـام عائـلي متمحـور حـول صـورة الأب... هنـاك إذاً شـكل مثـالي أبـدي في أعـين الرجعيـين. هـو نمـط تفكـير بالـغ النبـل نشـأت عنـه تعبـيرات بـارزة. مـن يجهـل هـذا الموضـوع لا بـد أن يكـون سـاذجاً وأميّـاً. الحجـة الأقـوى هـي أن جميـع المجتمعـات البشريـة كانـت، حتـى تاريـخ حديـث، منظّمـةً عـلى هـذا النحـو. ينبغـي إذاً أن نـبرّر أنفسـنا ببراعـة إذا مـا كنـا نعتقـد أن هـذا النظـام قابـل للتغيـير. بالنسـبة إلى الرجعيـين، فـإن الحداثيـين هـم عبـارة عـن أفـراد يعيشـون ضـلالاً تامّـاً ويسـعون إلى القيـام بتجربـة انتحاريـة.

أمـا مناهضـو الحداثـة، فهـم أكـثر تشـكيكاً مـن الرجعيـين، أولاً بالنسـبة إلى فضائـل هـذا النمـوذج القديـم للمجتمعـات. في الواقـع، مناهضـو الحداثـة هـم حديثـون للغايـة، بمعنـى أنهـم يجـدون أن الوضـع الآن أفضـل (ضحك)...فهـم لا يؤمنـون بإمكانيـة العـودة إلى المجتمع الأبـوي الذكـوري، الأشرافي، الدينـي، الملكي...بيـد أن ذلـك لا يمنعهـم مـن كـره العـالم

الـذي حـلّ محـلّ ذاك المجتمـع. فهـم معترضـون عليـه مـن الناحيـة الجماليـة. فـلان الفـلاني ليـس مناهضـاً للحداثـة، بـل هـو حـداثي، منـاصر للتقـدّم، داعـم لفكـرة كسـب مبلـغ أكـبر في خواتيـم الشـهر. بالنسـبة الى الرجعيـين، فـإن القيمـة الكـبرى تكمـن في الجـمال، في الفـن. إذاً هـي جماليـة الوجـود في المعنـى العـام، الأمـر الـذي يشـمل طريقـة التـصرّف.

**جيرو**: **«الغندرة» هي إذاً، نزعة تأنّق..**

**مارسـيل غوشـيه:** طبعـاً. «الغنـادرة» مناهضـون للحداثـة. قـد يكـون أمثـال هـؤلاء سـبّاقين في بعـض الأصعـدة، وهـو مـا يولِّـد الالتبـاس، لكنهـم يعتـبرون أن الإنسـان الوسـط يديـر ظهـره لقانـون الجماليـة الوجوديـة. هنـاك إذاً أرسـتقراطية خاصـة يجـب إعـادة تشـكيلها. يـرى مناهضـو الحداثـة أن العـالم الحديـث هـو عـالم القبـح والـرداءة والابتـذال، فينصّبـون مقابـل ذلـك جميـع قيـم الاسـتثناء، مـن هنـا الطابـع الأدبي جـداً للسـلوك المناهـض للحداثـة. هُـوَ ليـس أدبيّـاً فحسـب إنمـا هُـوَ كذلـك فنـي وحـرفي. لا مجـال للمقارنـة بـين خزانـة مـن صناعـة أندريـه ـ شـارل بـول وخزانـة مـن تصنيـع شركـة «أيكيـا»! إن قيمـة العمـل تكمـن في التحفـة الفنيـة. لقـد اضمحلّـت أهميـة العمـل المتقَـن في عـالم اليـوم.

**جيرو**: **هـل مـن فـرق في الدرجـة أو في الطبيعـة بـين الحداثـة ومـا بعـد الحداثـة ومـا يسـمى فـرط الحداثة؟**

**غوشـيه:** جميعهـا برأيـي كلـمات لا معنـى لهـا. فلنميّـز الأسـباب المشروعـة التـي تدفـع النـاس إلى تحليـل أدق الأمـور في التسلسـلات الزمنيـة وقيمـة هـذه الفئـات. فهـذه الأخـيرة لا تملـك أي قيمـة مفاهيميـة غـير أنهـا تـدلّ عـلى حسّاسـيّات إزاء لحظـات انقطـاع حقيقيـة. نعـم، حصـل انقطـاع عـام 1980 حـين بدأنـا بالتحـدث عـن فلسـفة مـا بعـد الحداثـة في الفـن وهندسـة العـمارة والسياسـة والمعتقـدات الجماعية...أمـا أن نسـمي هـذه المرحلـة بمـا بعـد الحداثـة فهـذا أمـر سـطحي للغايـة، ليـس خاطئـاً لكنـه سـطحي. فالموقـف الفكـري السـليم يكـون بتلقّـف هـذا النـوع مـن الأمـور بهـدوء والتسـاؤل حـول الأسـباب التـي تثبّتهـا. هـي ليسـت بالحماقـات لكنهـا سـذاجة. هـي مفاهيـم صحفيـة سـطحية. مـا أن نغـوص فيهـا حتـى نكتشـف أنهـا الحداثـة نفسـها التـي تتفاقـم.

**جيرو**: **بالنسـبة إلى بيغـي، العـالم الحديـث هـو العـالم الـذي يلعـب دور «الماكـر»، عـالم متعـالٍ وسيّء. هـل توافقـه الـرأي؟**

**غوشيه:** أعتقد أن هذه الصيغة تمس بشيء بالغ الأهمية لا بد من بلورته. في الواقع، العالم الحديث مغرور ومتبجّح: «نحن الحديثون مختلفون عن الحمقى الذين لم يكونوا يعرفون أنهم حديثون» (ضحك). بعد بيغي، لم تصطلح الأمور بل أخذت منحًى دراماتيكيّاً. الحداثة هي التاريخ البشري الذي يُفهَم وبالتالي يستحصل على وسائل ليبني نفسه بشكل كامل. من هنا، نشأت فكرة الثورة كما مورست عمليّاً في القرن العشرين. بفضل العلم، يعتقد مناصرو الحداثة أنه بالإمكان إنهاء التاريخ. هذه هي الفكرة الرئيسية التي طغت على القرن العشرين، الفكرة التي تسبّبت بأكبر الأضرار. العالم الحديث لا يلعب إذاً دور «الماكر» فحسب إنما هو ضحية غلوّ فظيع في الادّعاء. مُذّاك، قمنا باكتشاف صغير، متواضع للغاية لكنه مسؤول جزئيّاً عن التخاذل النفسي الذي غصنا فيه. إننا نعلم الآن أنه مع حلول كل عصر، نفهم بشكل أفضل العصر الذي سبق، ما يعني أن ذريتنا ستفهم على نحو أفضل ما كنّا عليه وكيف كنّا نفكّر وماذا كنّا نفعل. نحن مجرَّدون بفعل الماضي من أفعالنا ومن الفهم الدقيق لحالتنا. وهنا يكمن بنظري سر اكتئاب مجتمعاتنا. وهذا للأسف منظورٌ جدُّ محبط. هناك إذاً دكٌّ للثقة الجماعية بالفعل يبدو لي أنه أحد أهم عناصر الاضطراب المعاصر.

**جيرو: آلان فينكلكروت يكتب في «الهوية الشقية»: «التغيير لم يعد ما كنا نقوم به بل ما يحصل لنا.» وهذا يتماشى مع ما تقوله.**

**غوشيه:** لقد حصل فعليّاً انعطاف في هامش مجتمعاتنا فاجأنا تماماً ولم يتوقّعه أحد علماً أننا كنا نحن من تسبّب به من دون أن ندرك ذلك. نحن المعاصرون نفهم الماضي بشكل أفضل لكن هل يعطينا ذلك عناصر لفهم حاضرنا؟ الإجابة بالطبع هي كلا. فالعالم الحديث يتّسم بالجهل. هو لا يفهم ويسوده إحباط فظيع يحول دون قيامنا بأي فعل. نحن متشائمون ولا نعترف بذلك. يتملّكنا نوع من الأنا الأعلى يقول لنا: «أنتم لا شيء على الإطلاق». وها نحن قلقون بسبب عين المستقبل المسلّطة علينا.

**جيرو: أنتَ تعرّف العالم الحديث على أنه عالم «الخروج من الدين»، لكن يبدو أننا نعيش اليوم عودة إلى التزمّت الديني. كيف تفسّر هذه المفارقة؟**

**غوشيه:** هذه ليست مفارقة. فحركة الخروج من الدين، التي كانت حتى ذاك الحين تعني الغرب فقط، غدت كونية. فقد قدمت من الخارج بشكل هو أبعد ما يكون

عن اللطف (استعماري، إمبريالي، رأسمالي) لتفرض نفسها على شعوب لم يعرفوا نسق تنظيم جماعي سوى تلك البنية التنظيمية الدينية التي سادت في البشرية منذ عرفناها.

**جيرو: هي ردّة فعل...؟**

**غوشيه:** هي بكل بساطة ردّة فعل. وهنا يكمن الفرق بين الأصوليات الجديدة والأديان التقليدية. ترى الأصوليين يستخدمون أسلحة العالم الحديث للمحاربة ضد هذا العالم الحديث نفسه. وعند الاستيلاء على الأسلحة، نستولي كذلك على أنماط التفكير. مذاك، هناك مزايدة. إنّ اعترافات الرهائن السابقين على خاطفيهم مثيرة جدًّا للاهتمام. فنحن بعيدون كل البعد عن الشفقة. الأصوليون يدمّرون التديّن التقليدي الذي يزعمون أنهم يريدون استرجاعه. وهم بالفعل يُنظَر إليهم على هذا النحو. فكل من لديهم إيمان تقليدي حقيقي يكرهون الأصوليين ويعتبرونهم عدميين مجانين.

**جيرو: أنت ترى أن الجسم السياسي حل محله فكرة مجتمع لم تعد السياسة فيه سوى موضوعاً ثانويّاً. هل بالإمكان قلب هذه الحركة؟**

**غوشيه:** هذا يُعَد أحد أكبر تغيّرات العالم المعاصر. لن أعيد رسم التاريخ الكامل للأشكال التي كان من الممكن للمجتمعات الدينية في الماضي اتخاذها لكن أحد أكثر معالمها وضوحاً هو أنها كانت محكومة بشكل عام من سلطة سياسية قادمة من الأعلى (الإله، الأجداد...)، سلطة عاموديّة تنظّم العالم لأنها تتواصل بنفسها مع النظام في العالم الآخر. ونجحت هذه البنية من الدين واستمرّت لفترة طويلة جداً في العالم الغربي تحت اسم «الدولة» التي شكّلت جهاز سيطرة وإكراه. بالطبع هذا الجهاز ليس مناطاً بموافقة الآلهة إلا أنه يسيطر على المجتمع باسم عِلم أسمى خاص بالنظام الذي يرعاه. منذ الثورة الفرنسية، راحت السلطة تصبح شيئاً فشيئاً تمثيلاً للمجتمع وصورة عنه. فصرنا ننتخب الأفراد أصحاب السلطة. وينفصل هذا المجتمع عن السلطة ويصير مستقلاًّ. وحصل عندذاك ازدهار الاقتصاد. ومنذ ذلك الحين، لم يعد النظام المستوحى من السياسة هو المهم بل الديناميكية الاجتماعية الخاصة بالمبادرة الفردية. وانتقلنا من سيطرة السياسة إلى سيطرة الاقتصاد الذي صار رمزاً لاستقلال المجتمع. المجتمع، كما يعلّمنا علم الاجتماع السّياسي، هو مفهوم لم يُفرَض فعليّاً إلا في نهاية القرن التاسع عشر. هذا المجتمع الذي يعيش تحت جناح الاقتصاد راح يغدو أكثر استقلالية وتنامى

تطويعه للجهاز السياسي أكثر فأكثر. وها هم رجال السياسة اليوم خدّامون للمجتمع.

**جيرو**: وهنا نلتقي مع نقد بيغي...؟

**غوشيه:** نعم، كان قد لمس بداية هذه الظاهرة. هل يمكننا قلب هذه الحركة؟ لا أعتقد أنه ينبغي التفكير في الموضوع وتناوله بهذا الشكل. فالنظام السياسي لم يعد منظِّماً من الأعلى بل بات منظَّماً من الأسفل. البنية التحتية لمجتمعاتنا هي النظام السياسي، لا سياسة السياسيين وباعة أربطة العنق، بل النظام السياسي بمعنى الجهاز الذي يحافظ على المجتمع لا من الأعلى، بالقوة، بل بفضل بنية تحتية هائلة. هناك إذاً ترتيب جوهري متسترّ للمجتمع. المشكلة السياسية في مجتمعاتنا بنظري بسيطة للغاية: الحكّام الذين يتلاعبون بهذا الجهاز من الأعلى لا يدرون ما يفعلون والناس يلحظون ذلك. ليست المشكلة إذاً في عكس الحركة وإعادة إطلاق يد النظام السياسي كي يحكم من الأعلى، بل في وجدان أشخاص مناسبين للحكم، أشخاص يفهمون دور النظام السياسي في مجتمعاتنا.

**جيرو**: هل تعتقد أن السياسيين يزدرون البنية السياسية التي تصفها؟

**غوشيه:** هم لا يرونها حتى، هم عديمو المسؤولية. أعتقد أنه لو كان فرنسوا هولاند، وهو رجل متقد الذكاء، يسمعني الآن، لن يفهم حتى عمّا أتكلّم. بالنسبة إليه، السياسة تعني الاتفاق مع سيسيل ديفلو والمناورة مع مارتين أوبري (ضحك)... وفجأة يتولّد انطباع لدى الناس في أنهم انتخبوا أفراداً لا يفهمون ما هي وظيفتهم. فالمسألة ليست فقط إدخال برنامج سياسي حيّز التطبيق إنما العمل على سبك التعايش بين الأفراد في المجتمع.

**جيرو**: هذا ما نسمّيه بكل سذاجة العيش المشترك...؟

**غوشيه:** نعم، بسذاجة، بيد أنّ الأمر أعمق من ذلك بكثير. العيش المشترك ليس بديهيّاً بتاتاً، بل هو يتطلّب جهداً عظيماً ومصطنعاً إلى حد كبير، جهداً يكلّف مجتمعاتنا الحديثة ما يتراوح بين ثلث ونصف مواردها الوطنية. لا بد من التساؤل عن سبب هذه الكلفة الباهظة. في اليابان وفي الولايات المتحدة التكلفة هي الثلث أما في فرنسا، فهي النصف. ما من اختلاف إذاً في الجوهر بل الاختلافات في التقدير. ما يتغيّر هو مستوى

الهدر. مِن الناس المقتصدون ومنهم المبذّرون، ونحن من المبذّرين المسرفين. يمكننا اعتبار ذلك مدعاةً للاعتزاز الوطني (ضحك)...

**جيرو: ألن تكون ثمرة أي حرية أخلاقية ضعيفة في نهاية المطاف أزمة وجودية؟**

**غوشيه:** لسنا في عالم أشر. نحن نصبح أكثر ثراء، وتقنيّاً أكثر قوة وسلطة. لكن مستقبل البشرية لن يتأمّن بفضل تعميم انتشار هاتف أي فون 8! ومع ذلك، ها أنا نفسي أملك هاتف أي فون إلا أنني قادر على الاستغناء عنه بكل بساطة. الغريب في عالمنا هو أنه مسكون من ضيق عميق لا نعرف ما نسمّيه. في نهاية القرن التاسع عشر، في خضم تلك المرحلة المضطربة، كانت الإجابات واضحة. بالنسبة إلى الرجعيين مثل موراس، يُعْزَى ذلك إلى أننا نعيش في بنية سياسية منحرفة وضالة. بالنسبة إلى الماركسيين، السبب هو الاستغلال الرأسمالي الذي يدعو إلى الثورة. أما الأشخاص من أمثال بيغي، فيرون أن السبب هو الفساد الأخلاقي الذي تتّسم به الجمهورية. ما الإجابة الملائمة لعصرنا؟ جميعنا مدرك أننا مُفسِدو الآداب بسبب ما نشجبه. لم تعد لدينا سذاجة وعنفوان رجال القرن الماضي. نحن جميعاً متواطئون، حيث إننا فشلنا في تسمية ما هو مختلّ في العالم.

**جيرو: هل الجمهوراتية ممكنة في عالم خالٍ من السمو والتفوق؟**

**غوشيه:** لم تعد هذه جمهوراتية. كُثُرٌ هم الأشخاص الذين يقترحون إعادة تعريف هذه الجمهورية. إذا كانت الجمهورية تعني نظاماً من دون سلطة استبدادية فنحن جميعاً جمهوريون. لكن ليست تلك الجمهوراتية التي تفكّر فيها، أي نظام يوجّهه ضمير اللاعبين. الجمهوراتية بهذا المعنى لم تعد ممكنة في عالمنا، غير أن ذلك يتجاوز مسألة اختفاء السمو. فالمشكلة تتأتى عن انهيار البعد الأخلاقي للعلاقات بين المواطنين لصالح البعد القانوني. إننا في عالم أكثر صرامة على المستوى القانوني. الجمهورية هي نظام الأخلاقيات العامة. إذا كان للتمييز بين الجمهورية والديمقراطية من معنى، فذلك يعود إلى الانتقال من الأدب والأخلاقيات إلى القانون. وهذا برأيي تغيير هائل في طريقة تصوّر العلاقات بين الكائنات.

**جيرو: ما موقفك من المسألة الأنثروبولوجية؟ هل أنت متشائم أم متفائل؟**

**غوشيه:** البشر هم جنس متناقض بامتياز، حيث يصح لديهم الشيء ونقيضه.

وكان إيمانويل كانط أول من أشار إلى هذا الأمر في صيغة أعتبرها عبقرية: «الاستعداد الاجتماعي لِلاّاجتماع». ذلك صحيح بالفعل. فالإنسان هو الجنس الأكثر لااجتماعية والأكثر اجتماعية، حيث إنه قادر على الأسوإ وعلى الأفضل. ولا بد من فهم هذا التناقض الذي يسكننا جميعاً في كل لحظة. أما عن السبب الكامن وراء هذه الطبيعة، فالمسألة تتجاوز التصوير الكلاسيكي للخير والشر. الغرائز والنزوات المتناقضة تأتينا من كل حدب وصوب، فترى الإنسان نفسه محبّاً للمرح وزاهداً.

**جيرو: كيف يلتقي فكرك مع فكر رينيه جيرار؟ لدينا من جهة، المسيحية المصوّرة على أنها ديانة تخرج من القدسية البائدة المرتكزة على العنف (تعيين كبش فداء يؤسس لنظام مقدّس) ومن جهة أخرى، المسيحية المفهومة على أنها ديانة الخروج من الدين التي تعبّد الطريق أمام زوال السحر.**

**غوشيه:** لا أرى أننا نلتقي. طبعاً بعض الأمور تتداخل ولدى جيرار كمّ هائل من التحليلات المثيرة للاهتمام، غير أنّ رؤيته حول الآلية الكونية وحول الرغبة المحاكية تحيّراني. فهما لا توضحان أيّاً من الأشياء التي أسعى إلى فهمها وهما تبدوان لي مبتذلتين. فكرة كبش الفداء هذه التي لا ينفكّون يقدّمونها لنا لا تقنعني. مع ذلك، أوافق على تشخيصه بأن المسيحية تمثل انقطاعاً بالنسبة إلى القدسية البائدة إلا أن قراءتي مختلفة تماماً في تفصيل الموضوع.

**جيرو: نصل اليوم إلى نهاية منطق زوال السحر. هل يمكننا توقع عودة ما للسحر؟**

**مارسيل غوشيه:** إذا كان لا بد من التفاؤل، لا أرى أنه ينبغي البحث عن هذا التفاؤل في عودة محتملة للسحر. فلنتابع، حتى النهاية، في العمل على إزالة السحر وفي التنعّم بالحرية التي يمنحنا إياها. هذه الممارسة الفريدة لحريتنا هي أقصى ما يمكن تمنّيه.

# الفيلسوف الإيراني حسين نصر

## العلمنة حوّلت الغرب إلى حضارة بلا روح

**أجرى الحوار : حامد زارع**

أهمية محاورة الفيلسوف الإسلامي المعاصر السيد حسين نصر حول قضايا الغرب وتحوّلاته الفكرية والقيمية، تكمن في معايشته العضوية للمجتمعات الغربية نفسها، فقد صرف الرجل ولما يزل قسطاً وازناً من حياته في معاهد الغرب وجامعاته طالباً وأستاذاً وعارفاً بمشكلاته المعرفية والمجتمعية، حتى أنك حين تقرأ كتاباته ومحاضراته والمؤتمرات التي يشارك فيها، سوف تشعر أنك تلقاه فيلسوف لا يصدر عن حكم قيمة بقدر ما يعاين عقل الغرب معاينة عقلانية، ثم ليحدد مواقفه تبعاً لتلك المعاينة.

في مايلي حوار أجراه معه الباحث الإيراني حامد زارع، ويتمحور بصورة أساسية حول نظرية (حوار الحضارات) التي طرحت على نطاق عالمي إبّان العقود الثلاثة، وهي النظرية التي جاءت كرد على أطروحة (صدام الحضارات)، التي أطلقها المفكر الأمريكي صموئيل هانتغتون في تسعينيات القرن المنقضي.

«**المحرر**»

**الى أي مدى سيكون الحوار بين الحضارتين الغربية والإسلامية أمراً ممكناً في خضمّ المواقف العدائية التي يتّخذها الغربيون تجاه الإسلام؟... ألا يمكن إدراج أحداثٍ كهذه ضمن الموجة التي أطلقتها نظرية صراع الحضارات؟**

ـ في مستهلّ كلامي أودّ أن أنوّه على أنّ البلدان الغربية كثيراً ما تشهد الأحداث التي أشرتم إليها، والطريف أنّ الدراسات والنتائج التي تعتمد عليها لا يمكن أن يعتدّ بها لكونها تفتقد إلى أصول البحث العلمي المعتبرة، وهي بطبيعتها ترتكز على برامجَ مخطّطٍ

لها مسبقاً بحيث تكون نتائجها مطابقة لمرام من خطّط لها؛ وبالتالي يتمّ تصويرها وكأنّها نتائج صحيحة متقوّمة على الأُسس والقواعد المعتبرة في البحث العلمي، ويمكن اعتبار الكتاب الشهير الذي ألّفه المفكّر صاموئيل هانتغتون واحداً من المواضيع التي ترتبط بهذه الحملة الواسعة. فهذا المؤلِّف منذ أن كتب مقالته الأولى في مجلّة الشؤون الخارجية (foreign affairs) كان واضحاً أنّ دراساته لا تستند إلى البحث العلمي الدقيق، بل إنّه كان يروم إضفاء صبغة علمية بحثية على ما يريده البعض بغضّ النظر عن مدى مصداقية ما يتمّ طرحه.

لا شك بأن التصادم بين الحضارات يعدّ واحداً من الأمور التي يرغب الكثير من الغربيين بوقوعه، وهو ليس من القضايا التي تترتّب على نشاطات علمية أو تطرح في نطاق فكري لكونه يتنافى مع المنطق والأصول العقلائية، وعلى هذا الأساس فإنّني عارضته منذ بداية طرحه، وأزيدكم علماً بأنّ كتاب صاموئيل هانتغتون قد أُرسل إليّ قبل أن يصل إلى مرحلة الطباعة، وكذلك قبل أن تقوم مجلّة الشؤون الخارجية (foreign affairs) بطباعة مقالته الأولى؛ إذ أرسله لي الأستاذ توري مينج أحد أساتذة جامعة هارفارد ومن المتخصّصين بالفكر الصيني والكنفوشيوسي. بعد طباعة مقالة السيّد هانتغتون انتابنا الذهول وبدأنا نفكّر بحلٍّ لما طرح فيها، وأوّل مؤتمر شاركت فيه بعد قراءة هذه المقالة كان في ماليزيا، حيث اقترحت على المسؤولين هناك بأن يعقد مؤتمر

## من سيرته الذاتية

البروفيسور السيد حسين نصر هو أحد أبرز الفلاسفة والمفكرين المسلمين المعاصرين. وقد يكون المسلم الوحيد الذي صدر حول سيرته العلمية كتاب تجاوز الألف صفحة ضمن سلسلة كبار فلاسفة التاريخ المعاصر (Library of Living Philosophers) . يعمل نصر أستاذاً في قسم الدراسات الإسلامية في جامعة جورج واشنطن، وله العديد من المؤلفات والمقالات في مجال الأديان المقارنة والتصوف والفلسفة. أما فلسفته في العلم والميتافيزيقا فهي تنطوي على نقد بارع للحداثة وتأثيرها السلبي على روح الانسان.

وُلد البروفيسور السيد حسين نصر في 7 نيسان / أبريل 1933م في العاصمة الإيرانية طهران لعائلة تنحدر من سلالة أطباء ورجال دين معروفين. كان والده ولي الله نصر طبيبًا معروفًا وأديبًا وباحثًا، ومن أبرز الذين صاغوا نظام التعليم الجديد في إيران. كان جدّه أحمد نصر طبيبًا لملك فارس مظفر الدّين شاه، وقد منحه الملك لقب (نصر الأطبّاء) تقديراً لخدماته وشكراً لجهوده؛ ومن هنا يأتي اسم عائلة حسين نصر. أمّا والدته فهي حفيدة الشيخ فضل الله النوري الذي أعدم سنة 1906م أيام الثورة الدستورية في إيران، والذي عرف فيما بعد بشهيد المشروطة.

لإثبات التقارب الموجود بين الحضارتين الصينية والإسلامية، وهذا الأمر يتعارض تماماً مع ما طرحه السيّد هانتغتون في مقالته. لحسن الحظّ تمّ تقديم اقتراحي إلى مساعد رئيس الوزراء الماليزي السيّد أنور إبراهيم وهو من أصدقائي المقرّبين، حيث تمّت الموافقة عليه، وبالفعل عقد مؤتمر كبير فيما بعد حول العلاقة بين الإسلام والفكر الكنفوشيوسي.

أذكر أنني كنت في ماليزيا قبل انعقاد هذا المؤتمر، وألقيت آنذاك أوّل كلمة لي تناولت نقض نظرية صدام الحضارات أمام مرأى أكثر من ألفي أستاذ ومسؤول ماليزي، وكان هذا العمل يعتبر الأوّل من نوعه في العالم الإسلامي.

الآن نعود إلى سؤالكم الذي استفسرتم فيه عمّا إذا كانت بعض الأحداث تمثّل مصداقاً لتحقّق نظرية صدام الحضارات، من قبيل إحراق القرآن الكريم وإهانة نبينا الكريمصلى الله عليه وآله.

أودّ أن ألفت انتباهكم إلى وجود بعض الأشخاص الذين يتربّصون بالبشرية المكائد، ويسخّرون جلّ نشاطاتهم ومساعيهم للاصطياد في الماء العكر، وهم الذين يحقّقون أرباحاً طائلةً من بيع الأسلحة، وأولئك الذين يطمحون إلى تحقيق مآرب سياسية؛ فهكذا أشخاص يبذلون قصارى جهودهم لإثارة الخلافات بين الإسلام والغرب وتأجيجها إلى أقصى حدٍّ بغية تأزيم العلاقات، وترسيخ العداء للحيلولة دون تحقيق تقارب بين الطرفين.

يمكن تلخيص رؤية السيد حسين نصر بمحورين:

ـ الدين والطبيعة: الإنسان في تاريخه الطويل تعايش مع الطبيعة فاستخدمها لمصالحه ولم يحاول تدميرها واستنفاد طاقاتها وثرواتها فالطبيعة كانت بالنسبة إليه مخلوق الهي قدمها الله للبشر فكان ينظر لها نظرة قدسية وكان يعتبر نفسه جزءا من هذه الطبيعة التي يعيش فيها ومعها ولكن العلم الحديث جعل من الطبيعة كائنا ميتا منفصلا عن البشر فحاول تسخيرها والهيمنة الكاملة عليها واستخراج كل ثرواتها بل تدميرها وفناءها.

ـ العلم المقدس: النظرة العلمانية للحياة انتزعت الجذور الروحية للحياة البشرية فجعلت الإنسان يعيش في فراغ روحي في شتى أنحاء الحياة الفردية والاجتماعية.

**من مؤلفاته:**

ـ مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية ـ ثلاثة حكماء مسلمين ـ دراسات إسلامية ـ الإسلام أهدافه وحقائقه ـ الصوفية بين الأمس واليوم ـ قلب الإسلام ـ دليل الشباب المسلم في العالم الحديث.

طبعاً أرغب في الحديث معكم حول الحضارتين الغربية والإسلامية، ولا أريد التطرّق إلى الحضارات الصينية والهندية واليابانية رغم أن السيّد صاموئيل هانتغتون كان تطرّق إلى الحديث عنها، إذ إنّ بحثنا الحالي يتمحور حول الغرب والإسلام فحسب.

من الجدير بالذكر هنا هو وجود تيّار آخر في البلدان الغربية مقابل التيّار السائد اليوم الذي يسعى إلى توسيع رقعة العداء والكراهية بين الحضارتين الغربية والإسلامية، وهو على العكس تماماً ويتنافى مع الثاني لكونه يروّج إلى مد جسور التسامح والتفاهم بين هاتين الحضارتين، لكنّه بقي طيّ الخفاء تقريباً لأنّه لا يدعو إلى إحراق المصحف الشريف أو إزهاق النفوس، لذلك لم ينعكس نشاطه على نطاق واسع في وسائل الإعلام. ومع ذلك فإنّ حال هذا التيّار حال التيّار الآخر، فهو قويّ في البلدان الغربية وله نفوذ هناك، ومن هذا المنطلق لا يمكن القول إنّ جميع التيّارات الموجودة في الغرب تروم تأجيج العداء والأحقاد بين الحضارتين، لكنّ التيّار الداعي إلى الصدام والتباعد يتصدّر وسائل الإعلام ويطغى عليها إلى حدٍّ كبيرٍ.

لو تابعتم قنوات الأخبار الغربية، بل وحتّى سائر وسائل الإعلام العالمية، لوجدتم أن طبيعة الأخبار التي تتناقلها غالباً ما تكون من صنف الأخبار السيّئة والمؤسفة. بحيث لا تجدون فيها أخباراً سارّةً. على سبيل المثال، لو قام ألف مواطن أميركي بختم القرآن الكريم من أوّل آية إلى آخر آية فإنّ وسائل الإعلام لا تشير الى ذلك، لكن لو قرّر أحد القساوسة المتشدّدين إحراق المصحف الشريف كما فعل القس تيري جونز، لتصدّر هذا الخبر جميع الصحف والنشرات الأخبارية.

ومهما يكن الأمر فإنّ هذين التيّارين المتضادّين حاضران في العالم الغربي، ولا يمكن التغاضي عن أيّ منهما مطلقاً، لذلك من الحريّ بنا ملاحظتهما فيما لو أردنا تقييم الأمور هناك على هذا الصعيد.

**• كيف تنظرون الى التصرّفات المسيئة للإسلام في البلدان الغربية والتي تظهر بين الفينة والأخرى، نظير إنتاج فيلم يمسّ بقدسية الرسول الأكرمﷺ؟**

ـ التيّار المناهض للإسلام موجود وتبدر منه تصرّفات مذمومة جملة وتفصيلاً، ولا سيّما قيامه بإنتاج الفيلم الذي أساء للنبيّ محمّدﷺ، حيث تسبّب بإثارة جدل كبير. وأؤكّد لكم أنّني رغم تأمّلي العميق حول هذا الموضوع، لم أستطع إقناع نفسي بالمبادرة

والبحث في المواقع الإلكترونية بغية مشاهدة هذا الفيلم؛ لكنّني تعرّفت الى مضمونه من بعض طلابي الذين شاهدوه، فاستنتجت من ذلك أنّه قد صيغ بشكلٍ غير مهني وسخيفٍ للغاية. لذلك فهو من الأفلام الساقطة والعقيمة. وأمّا بالنسبة إلى الذين تصدّوا لإنتاجه، فيحتمل أنّهم من الأقباط المصريين المقيمين في الولايات المتحدة الأميركية، وبالتأكيد هناك من حرّضهم ودعمهم على ذلك ممّا جعلهم يتجرّؤون على تحدي مشاعر المسلمين.

وهنا أحبّ أن أنوّه على أنّ الأقباط في مصر منذ القِدَم تعايشوا مع المسلمين بأمن وسلام، لكن في العصر الحديث وإثر النشاطات الاستعمارية والحملات التبشيرية، إضافةً إلى تنامي النزعة التعصبيّة الراديكالية لدى بعض المسلمين، فقد تعرّضت هذه العلاقات الحميمة إلى ضربةٍ أسفرت عن تغيير وجهتها فنشأت خصومات حادّة. وهذه الأحداث تشبه إلى حدّ بعيدٍ ما حصل في الهند بين السيخ والهندوس الذين كانوا طوال قرون متمادية يعيشون بسلام دونما أيّ خلاف يذكر، فالسيخ المقيمون في كندا فعلوا ما فعله الأقباط المصريون في الولايات المتحدة الأميركية تجاه المسلمين، حيث طغت عليهم النزعة المتطرّفة وروّجوا لخلافاتهم مع الهندوس.

أنا أقصد ممّا ذكرت بأنّ الممثّليْن اللّذين شاركا في الفيلم المشار إليه ليس بإمكانهما وحدهما إنتاج فيلم سينمائي، لذا لا بدّ من وجود تيّارٍ قويٍّ وفّر لهما الدعم اللازم وحرّضهما على ذلك؛ كما أوّد أن أنبّه الى أنّ هذا الفيلمَ الذي أجّج العالم الإسلامي وأثار حفيظته بهذا الشكل، يوصلنا إلى حقيقة أنّ خلفية هذا الاستياء العارم كانت ممهّدةً مسبقاً، ويمكنني تشبيه ذلك بالصاعقة المفاجئة التي تؤدّي إلى حدوث حريقٍ في غابةٍ، ففي الغابة تكمن قابليات الاشتعال قبل نزول الصاعقة، وبالطبع فإنّ الجفاف الذي أصاب الأشجار مهّد بدوره الأرضية لهذا الحريق الذي التهم كل شيء؛ ولولاه لما حدث ذلك.

يجب علينا الالتفات إلى العلل والأسباب الأساسية التي تؤدّي إلى كلّ ما يحدث، ففي العالم الغربي لا يوجد شخص يتساءل مع نفسه عن السبب الكامن وراء سخط المسلمين من الولايات المتحدة الأمريكية، فالغربيون لا يرغبون بطرح هذا الأمر مطلقاً.

يؤلمني ويؤسفني أنّني أشاهد كيف يتغافل الناس عن العلل والأسباب الأساسية التي

أسفرت عن حدوث هكذا أحداث ويكتفون بالتطرّق إلى بيان وتحليل النتائج المترتّبة عليها لا غير! إنّ هذه الأحداث قد امتزجت مع المشاعر المخيّبة التي تثار بغية الترويج لكراهية الإسلام وبغض المسلمين، وهي بالطبع تثبت لنا أنّ القوى الغربية الرامية إلى تحقّق صدام الحضارات ـ ولا سيّما الصراع بين الحضارتين الإسلامية والغربية ـ قد ترسّخت وزاد نفوذها في العقود الثلاثة الماضية إلى أقصى الدرجات.

## خرافة الإسلاموفوبيا

**• إذن، بناءً على ما ذكرت يبدو ان الافق بات مشرعاً لتنامي النزعة العدائية المتبادلة بين الغرب والإسلام هل ما يبدو صحيحٌ؟**

ـ يؤسفني أن أقول : نعم.

كما ذكرت آنفاً، فإنّ التيّارات التي تثير العداء والكراهية قد تنامت بشكلٍ كبيرٍ إبّان العقود الثلاثة المنصرمة وأصبحت يوماً بعد يومٍ تطرح وفق ذرائع واستدلالات بغية تبريرها وترسيخها في المجتمعات الغربية وسائر المجتمعات غير الإسلامية، ولكن لو رجعنا خمسين عاماً إلى الوراء فإننا سوف لن نلحظ رواج هذا الأمر بتاتاً.

عندما كنت طالباً جامعياً في الولايات المتحدة الأميركية تصدّيت لمنصب رئاسة الاتّحاد الإسلامي لطلاب جامعة هارفارد، وحينها لم يكن هذا الأمر مطروحاً من الأساس، حيث كان اليهود التقليديون والمسيحيون، وحتّى الملحدون، يتعاملون مع المسلمين بمنتهى الأدب والاحترام؛ لذلك فإنّ تأريخ هذه الأحداث المؤسفة التي نشهدها اليوم يضرب بجذوره في الأعوام الأربعين أو الثلاثين الماضية.

للأسف الشديد، فإنّني لا أستطيع أن أبسط لكم الموضوع بشكلٍ دقيقٍ ومفصّلٍ لبيان وتحليل جميع الأحداث التي أوصلت البشرية إلى هذه المرحلة الحرجة، إلا أنّ الأمر الذي يحظى بأهميةٍ في هذا الصدد هو تسليط الضوء على ظاهرة مناهضة الإسلام التي سادت في الولايات المتحدة الاميركية والبلدان الأوروبية. فإنها ظاهرة جديرة بالتأمّل ومن الحريّ بنا تحليلها بشكلٍ عقلانيٍّ. والمثير للدهشة أنّ الغربيين أنفسهم يطلقون عليها عنوان الإسلاموفوبيا (Islamophobia)، ومصطلح (phobia) أصله يوناني ومعناه الخوف. ولكن يا ترى، الخوف هنا من أيّ شيء؟! إنّ كلّ القنابل والصواريخ الفتّاكة

وأحدث الطائرات المدمّرة هي تحت سيطرة القوى الغربية، في حين أنّ البلاد الإسلامية لا تمتلك معدّات متطوّرة من هذا النمط، فكيف يمكن تصوّر أنّها مرعبة للغرب؟!

ومهما يكن الأمر، فالموضوع الذي ينبغي توكيده هنا هو التفات المسلمين إلى وجود تيّارين متضادّين في العالم الغربي، وهما اللذان أشرت إليهما آنفاً، ولا يختلف اثنان في عدم نجاعة مقابلة العداء بالعداء والكراهية بالكراهية. إذ لا أحد يستفيد من هذا التوجّه الخاطئ، لذا لا مناصَ من التدبّر في الأمور، والتعامل مع الأحداث بالحكمة والفطنة والحنكة. فالتجربة تثبت أنّ المشاكل لا يمكن حلّها بالبهرجة والصياح.

الأوضاع الراهنة تفرض على المسلمين أكثر من أيّ وقتٍ مضى بأن يحتذوا بأسوتهم وقدوتهم الأولى النبيّ الأكرم محمّد بن عبد الله ﷺ، وأن يطبّقوا تعاليم الوحي ويجعلوها ملاذاً لهم أمام كلّ حدثٍ يعصف بهم، وأن يتعاملوا مع أعدائهم كما تعامل هو ﷺ من دون أيّ تطرّفٍ أو تعسّفٍ.

• **قلتم: «إن التيّار الغربي الداعي إلى ( صدام الحضارات) لا ينفرد بالسيطرة على فكر الغرب وثقافته، بل هناك تيّارٌ مقابلٌ يدعو إلى (حوار الحضارات)». الطريف هنا هو أنّ المجتمع الإيراني على سبيل المثال، عايش نظرية ( صدام الحضارات ) بالتوازي مع الدعوات الى حوار الحضارات حيث كان لرئيس الجمهورية السابق السيّد محمّد خاتمي مساهمة جادة في هذا المجال. لكنّنا فهمنا ممّا ذكرتم أنّ هذه النظرية قد طرحت قبل ذلك بكثير وتجسّدت في الدعوة إلى السلام والحوار والتعايش السلمي بين شعوب البشرية. ما الذي تقولونه في هذا الصدد؟**

ـ أودّ أن أقول بأنّ جذور فكرة حوار الحضارات ترجع إلى عهدٍ أبعد من ذلك. هذا الموضوع فيه تفاصيل طويلة ومتشعّبة، لذا لا يمكن ادّعاء أنّه يقتصر على ما طرحه السيّد هانتغتون أو السيّد خاتمي، وسوف أختصر مراحل نشوئه لكم هنا قدر المستطاع راجياً اتّضاح الصورة.

إبّان القرون الوسطى التي تبلورت فيها الحضارة الغربية وبدأت تتّخذ طابعها الحقيقي، فإنّ الحضارة الوحيدة التي كان يعرفها الغربيون هي الحضارة الإسلامية. أي أنّ الغربيين لا يعرفون ما هو غريباً عنهم (الغير) على هذا الصعيد سوى الإسلام، ولكنّ العكس ليس صحيحاً، فالغير بالنسبة للمسلمين آنذاك لم يكن الغرب وحده.

فنحن بصفتنا مسلمين قد تعرّفنا في تلك الحقبة الزمنية على سائر الحضارات، من قبيل الحضارتين الهندية والصينية، وكذلك الحضارة البوذية في آسيا الوسطى، وفيما بعد تعرّفنا على المجتمعات الملايوية في شرق آسيا.

لو رجعت إلى الوراء نحو ألف سنة وألقيت نظرةً على مدينة أصفهان الإيرانية، لوجدت على حدودك اليمنى حضارة باسم الحضارة الهندية، ولا تفصلها عن حضارة أخرى ـ أي الحضارة الصينية ـ إلا مسافة يسيرة حسب المعايير الجغرافية. ولكنّك لو رجعت بنفس هذه الفترة إلى الوراء ونحن في العاصمة الفرنسية باريس، لألفيت حضارة تحيط بك من كلّ الجهات، ألا وهي الحضارة الإسلامية لدرجة أنّ أهل باريس حينذاك لم يكونوا يعرفون غير الإسلام حضارةً، فالغرب لم يتمكّن من معرفة هويّته الحقيقية إلا من خلال تقابله مع (الغير ) وهذا الغير بطبيعة الحال هو الإسلام والحضارة الإسلامية.

لو تدقّق بعض الشيء ستلاحظ أنّ الغرب في تلك الحقبة الزمنية قد تأثّر غاية التأثّر بعلوم المسلمين، وعلى رأسها الفلسفة والرياضيات والفلك والطبّ، وما إلى ذلك من علوم وفنون أثارت دهشة الشعوب الغربية في العهود الماضية. هذا التأثّر إضافةً إلى قضايا عديدة أخرى لا يسع المجال لذكرها، كلّها أمور قد أسفرت عن انطلاق حركةٍ في العالم الغربي تمّ على إثرها تعرّف المجتمع الغربي على هويته الحقيقية. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه الحركة قد طرحت التعريف وفق (الغيرية)، أي أنّها عرّفت الحضارة الغربية بكونها تتغاير مع الحضارة الإسلامية. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ الحضارة الغربية ترى أنّ هويتها تتجسّد في كلّ ما يتعارض مع الإسلام وتجعل الرؤية السائدة بين الغربيين تتمحور حول المواجهة بينه وبين المسيحية. والغريب أنّه على الرغم من تأثّر الحضارة الغربية بالعلوم والفنون الإسلامية، فإنّ الغيرية بين الإسلام والحضارة الغربية في القرون الوسطى لم تكن قادرةً على المساس بالحضارة الإسلامية، بل إنّ الغربيين آنذاك كانوا يكنّون للحضارة والعلوم الإسلامية غاية الاحترام والتقدير.

وفي خضمّ هذه الظروف والتجاذبات الفكرية، عصفت بالساحة أحداث عرفها العالم تحت عنوان الحروب الصليبية، نجم عنها تنامي ( الغيرية ) بين الحضارتين الإسلامية والغربية. ثم تفاقمت الخلافات واحتدمت الصراعات لترسيخ مفهوم هذه الغيرية؛ وعلى هذا الأساس نجد أنّ الحضارة الغربية لم تطرح مبدأ الغيرية مع الحضارة والفكر

الكونفوشيوسييْن. فالفكر الصيني أو الهندي وكلّ ما يمتّ له بصلة من مسائل وقضايا، ليس له أدنى ارتباطٍ لا بضمير المواطن الغربي ولا بوعيه خلال فترة نشوء حضارته. والحاصل أنّ الموضوع برمّته مرتبطٌ بالإسلام لكون المجتمعات الغربية كانت عاجزةً عن الارتباط بسائر الأديان التي سادت في الأصقاع غير المتاخمة لها. فالإسلام كان أقرب الأديان والحضارات للعالم الغربي، إلا أنّه في الحين ذاته ( غير ) له وهو ما حدا بالغربيين لأن يرسّخوا النزعة المعارضة والمناهضة له في ضمائرهم.

- **كيف تداعت مثل هذه الغيرية في ميدان العلاقة بين الغرب والجغرافيا الحضارية الإسلامية؟**

نشأت هذه ( الغيرية ) بين الحضارتين الإسلامية والغربية في مستهل القرون الوسطى واستمرّت حتّى عصر النهضة الذي طرأت على إثره تغييرات أساسية، ومن جملتها أنّ الإسلام مع كونه غيراً للغرب لكنّه استمرّ في إطارٍ تحوُّلٍ تجسّدَ في تضاؤل الاحترام الذي كان يكنّه الغربيون للإسلام وعلومه وحضارته إبّان القرون الوسطى، بل يمكن القول إنّ هذا الاحترام والتقدير قد اندثر إلى حدٍّ ما. وعلى خلاف ما يقوله أصحاب النزعة التجديدية، فإنّ القرون الوسطى لا يمكن اعتبارها عهداً لطغيان الكراهية الغربية للإسلام وانتشارها على نطاق واسع، بل إنّ عصر النهضة هو المرتكز في هذا المضمار.

يؤسفني أن أقول بأنّ بعض المسلمين القشريين قد تنصّلوا من سننهم القيّمة بدعوى تصوّرهم أنّ أسلافهم هم الذين أحدثوا النهضة الغربية من خلال علومهم وحضارتهم. هذا التصوّر الواهي في الحقيقة لا يتمّ طرحه في إطار صحيح من الأساس، ولا بدّ من اللجوء إلى تبرير آخر وتناول الموضوع من زاوية أخرى، أي علينا بيان تأثير المسلمين على الغرب من جوانبه الصحيحة التي ذكرها التاريخ وأثبتتها التجربة وشهد لها المفكّرون.

بعد عصر النهضة انطلق عهد جديد تمثّل في الاستعمار والفتوحات الغربية التي اجتاحت العالم بأسره، فظهرت إثر ذلك النظرة الغربية الاستعلائية على سائر المجتمعات والحضارات، حيث اعتبر المستعمرون أنّ مصطلح ( حضارة ) مقتصر عليهم لا غير. كأنّ الحضارة كلمة ذات معنى أحادي لا نظير له في معاجم التاريخ والمستقبل، لكونهم أخضعوا العباد لسلطتهم واستعمروا بلادهم. فالحضارة بمعناها

العامّ والخاصّ لا تعني ـ حسب زعمهم ـ إلا الحضارة الغربية التي طفت إلى السطح في هذه الفترة الزمنية. ومن المؤسف أنّنا اليوم نجد الشرقيين في مختلف توجّهاتهم الدينية والمذهبية ـ مسلمين وغير مسلمين ـ قد انصاعوا للنزعة الغربية وتأثّروا بما لقّنهم به المستعمرون بشكل مباشر أو غير مباشر في شتّى مراحل حياتهم، لذلك حينما يريدون الثناء على أخلاق شخص وتقييم طباعه الشخصية المحمودة فإنّهم يصفونه بـ (المتحضّر)، وبطبيعة الحال فإنّ المتبادر من ذلك في الأذهان هو أمرٌ واحدٌ لا غير، ألا وهو اتّصافه بالمبادئ التي تطرحها الثقافة الغربية من داعي تصوّر أنّها الحضارة الوحيدة في الوجود.

لو راجعنا النصوص التاريخية التي دوّنت باللغتين العربية والفارسية قبل سبعة قرون، سوف لا نجد مصطلحاً يدلّ على التحضّر بهذا المعنى الذي ساد اليوم في مجتمعاتنا، لذا ينبغي لنا إدراك أنّ هذا المعنى قد طفا إلى السطح جرّاء التغييرات الجذرية التي عصفت بالفكر الأوروبي، وبالأخصّ في عهد الحداثة الفكرية في المجتمع الفرنسي، حيث تنامى وصقل بشكلٍ كبيرٍ.

## حضارة إلغاء الغير

**• الحضارة هي الحضارة في واقع الحال، لكن ما الذي قصده الفرنسيون من كلمة (civilisation) بالتحديد؟**

كلمة حضارة باللغة الفرنسية هي ( civilisation ) وباللغة العربية أضيفت إليها (ال) التعريف لكي تخصّص في معنى معيّن. ومن الجدير بالذكر هنا أنّ الفرنسيين يقصدون بهذه الكلمة الحضارة الغربية فقط ويقولون (la civilisation )، وكذا هو الحال في سائر البلدان الأوروبية التي يتصوّر أهلها أنّ التحضّر في معناه الحقيقي لا يتحقّق إلا في إطار حضارتهم هذه.

ـ أما ما قصده الفرنسيون في هذا الإطار فهو أنّ جميع الحضارات، وبما فيها الحضارتان الإيرانية والإسلامية، هي أنماط أوّلية وتمهيدية للحضارة بمعناها الحقيقي، وبالتالي تصوّروا أنّ الحضارة الغربية بعد أن تجلّت في إطارها المتكامل الذي لا نقص فيه تمكّنت من صهر جميع الحضارات في بوتقتها، بل تفوّقت عليها لتصبح هي الأصيلة دون غيرها. إنّ هذا التصوّر الشامل المطلق حول الحضارة الغربية قد ظهر في

القرن الثامن عشر وتجلّى بشكلٍ كبير في المجتمع الفرنسي، وللأسف الشديد عندما نصف إنساناً بأنّه (متحضّر) فحسب الأعراف السائدة اليوم نقصد من ذلك التحضّر الغربي الذي يفوق ما سواه من ثقافات وحضارات كما ذكرت سابقاً.

طبعاً كلّنا نعلم أنّ القرن الثامن عشر شهد حملات استعمارية واسعة وأصبح نصف العالم فيه تقريباً تحت هيمنة الغربيين ممّا رسّخ في أنفسهم نزعة الكبرياء والتعالي على سائر الشعوب إلى أقصى الدرجات، فاعتقدوا أنّ حضارتهم قد بلغت درجة الكمال المطلق، ولكن شيئاً فشيئاً وبحلول القرن التاسع عشر انعطفت الأنظار إلى سائر الحضارات. على سبيل المثال، تمّت ترجمة نصوصنا العرفانية إلى اللغة الإنجليزية وأبدى الفيلسوف الألماني (فولفجانج جوته) إعجابه بشاعرنا حافظ الشيرازي لدرجة أنّه اختار عناوين من مصطلحات الأدب الفارسي لفصول ديوانه الغربي الشرقي.

وبمرور الزمان طرأت تغييرات على هذه النظرة المطلقة للحضارة الغربية وفي القرن العشرين قام الغربيون أنفسهم بتعديلها، فبعد الحرب العالمية الثانية بالتحديد تمّ تأسيس العديد من المعاهد والمؤسّسات التي تعني بالعلوم والمعارف الدينية، ومن ثمّ قام الباحثون بإجراء دراسات مفصّلة حول الأديان والمذاهب الآسيوية والأفريقية حيث بُذلت مساعٍ حثيثةٌ بهدف الحفاظ على أصالة حضارات مختلف الشعوب ودياناتهم وتحقيق التقارب فيما بينها. لكنّ الساحة شهدت أحداثاً مؤسفةً أوقفت هذه الجهود وبدّدتها، بما في ذلك احتلال فلسطين وحرب الجزائر، فضلاً عن سائر الأحداث التي عصفت بالعالم ومن أبرزها استقلال البلدان الإسلامية من سلطة الاستعمار الغربي وانتصار الثورة الإسلامية في إيران. ذلك أن العالم الغربي لم يكن يتوقّع أبداً ظهور نظام إسلامي في إيران عام 1979م بحيث يتمكّن من الوقوف في وجهه بكلّ صلابةٍ. هذه الثورة كانت منطلقاً لظهور حركات عديدة في الغرب كان هدفها إحياء الكراهية للإسلام، تلك التي كانت سائدة في القرون الوسطى وفي عصر النهضة. ومن الجدير بالذكر أنّ هذه الكراهية لم تقتصر على الجانب الديني فقط، فالدين أصبح هشّاً في الغرب، والمؤسّسات الدينية لم تعد سوى رماد في جوّ عاصف بحيث إنّ الكنائس الكاثوليكية لم تتفاعل بشكل ملحوظ مع هذه الحركات المناهضة للدين إلا في موارد خاصّة، لكنّ معظم الكنائس البروتستانتية ـ ما عدا الكنائس الراديكالية ـ خاضت في غمار هذا الصراع المرير وانخرطت في أمواجه المتلاطمة. لذا فإنّ معظم المسيحيين المتدينين كانوا بصدد التقرّب للإسلام وليس التصدّي له.

**• كيف تشرحون لنا هذه النقطة بالذات.. أي تقرُّب المسيحيين المتدينين من الإسلام؟**

إنّ فكرة التقريب بين الأديان تعدّ أمراً منطقياً لدى كلّ من يريد الخير للبشرية لأنّ الدين متجذّر في صميم الحضارات. قبل أكثر من خمسين عاماً وحينما كنت طالباً أدرس الدكتوراه في جامعة هارفرد الأميركية، ومنذ أن حاضرت في مؤتمر التقريب بين الأديان الذي عقد في المغرب عام 1957م وإلى يومنا هذا، شاركت في الكثير من المؤتمرات والندوات التي تناولت أطراف البحث والتحليل حول الفلسفة والأديان، إذ ألقيت فيها خطابات عديدة وما زلت أزاول هذه النشاطات وسأواصل ذلك؛ طوال هذه الفترة كانت تنتابني الرغبة في التقريب بين الأديان. ذلك لأنّ هذا الأمرمهمٌ للغاية لكون التقريب بين الحضارات مرهون بالتقريب بين الأديان. خلال تجربتي الطويلة أدركت أنّ النزعة التي سادت بين الشعوب الغربية إبان العقود الثلاثة الماضية بغية تأجيج الخلافات وترويج الضغينة بين الإسلام والغرب، لم تتمكّن من محو الرغبة التي تكتنف أذهان الكثيرين في التقريب وتحقيق فهم مشترك بين الأديان والحضارات. أذكر هنا مثالاً واحداً لكي تتّضح الصورة بشكل أفضل، إنّ كلّ هذه الدعايات المعادية للإسلام والمساعي المشبوهة لترويج فكرة الإسلاموفوبيا لم تكن ناجعةً بوجه، بل تمخّضت عن نتائج معكوسة لكوننا نشهد اليوم تنامي نزعة الباحثين والطلاب في مختلف المعاهد والجامعات ومراكز البحث العلمي نحو دراسة وتحليل الأديان غير الديانتين اليهودية والمسيحية، حيث سلّطت الضوء على الدراسات الإسلامية بشكلٍ ملحوظٍ. الكثير من المراكز الجامعية الوازنة في الولايات المتحدة الأميركية تولي أهميةً كبيرة لدراسة الأديان، وأمّا الجامعات التي فيها كلّيات خاصّة بالأديان، فالجميع يشهد بأنّ الأقسام المتخصصة بالدراسات الإسلامية هي الأكثر نشاطاً ورونقاً من غيرها، لدرجة أنّ الميزانية المالية للعديد من الأقسام الأخرى في الجامعات الأمريكية يتمّ توفيرها اعتماداً على قسم الدراسات الإسلامية لأنّ الطلاب يفضّلون هذه الدراسات إلى حدٍّ كبيرٍ كما أنّهم يتمتّعون باستقلالٍ في الكثير من المراكز العلمية.

لذا تحظى الدراسات الإسلامية اليوم بأهمية كبيرة في العالم الغربي وتتمّ متابعتها بغاية الجدّية، وحينما تطرأ أحداث مناهضة للإسلام من قبيل إنتاج فلم سينمائي يسيء للنبيّ الكريمﷺ لا ينبغي لها أن تجعلنا نتجاهل وجود آخرين في الغرب ممّن لديهم نيّة حسنة لكونهم سخّروا عشرات الأعوام من عمرهم لتعزيز أواصر الصلة والتلاحم بين

الأديان وعلى رأسها الإسلام، حيث تمكّن بعضهم من تمهيد الأرضية المناسبة للحوار بين مختلف الحضارات. وبالطبع حتّى لو كانت هناك رؤية عدائية للإسلام لدى الكثير من المستشرقين، فهي ما زالت مترسّخة لدى البعض إلى عصرنا الراهن وتتجلّى في كلّ آونةٍ بمظهرٍ جديدٍ، وعلى هذا الأساس لا بدّ من دراسة وتحليل آراء السيّد صاموئيل هانتغتون والسيّد محمّد خاتمي في هذا الإطار.

## مخاطر الاستيلاء المعرفي

**• لا شكّ في أنّ الكثير من مسلمي الشرق الأوسط وشمال أفريقيا يعتقدون بأنّه ليس من الممكن إقحام دينهم ومذاهبهم وحضارتهم في الحوار مع الحضارة الغربية، لأنّ هذا الأمر يعدّ لدى الكثيرين من النخب بمثابة الخطوة الأولى لصهر الحضارة الإسلامية في هذه الحضارة الأمر الذي يترتّب عليه استيلاء الغربيين على العالم الإسلامي معرفيّاً. فما هو رأيكم؟**

ـ إنّنا ندرك هذا الأمر إلى حدٍّ ما، وهو طبعاً بحاجة إلى دقّة وتأمّلٍ، ولكنّني لا أؤيّده بالكامل إذ قال الله تعالى في كتابه المجيد: ( وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ )،[1] وكما هو ظاهر الآية المباركة، فالمراد هنا طبعاً معظم القضايا الاجتماعية والسياسية للمسلمين، لكن على أيّ حال فإنّ كلّ قضية ومسألة في الحقيقة تقتضي منّا إجراء مشاورات وحوار مع الآخرين كي نصل إلى أفضل الحلول، وبكلّ تأكيد فإنّ الاستشارة لا تعني نفس الحوار، فهما أمران متمايزان لكنّهما مرتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً.

هناك إشارات ودلالات كثيرة في القرآن الكريم والأحاديث حول محادثة الآخرين ومحاورتهم، ناهيك عن أنّ حضارتنا تدعو دائماً إلى الحوار والتعامل مع سائر الملل والنحل مهما تعددت واختلفت مشاربها المذهبية. ففي العهد الأموي على سبيل المثال كان نصارى الشام على احتكاك مباشر مع المسلمين وكانت لهم نقاشات وحوارات ومناظرات متواصلة قد يصل بعضها إلى حدّ الجدل المحتدم والتشكيك بالمعتقدات والتعاليم الإسلامية، لكنّ المسلمين كانوا ذوي سعة صدر ونضوج فكري بحيث لم ينتبهم الانفعال ولم يكن من شأن هذه الأمور أن تثير حفيظتهم لكونها مجرّد نزاعات لفظية ولقلقة لسان، لذلك نجد أنّهم لم يتّبعوا سبيل العنف والخشونة بحيث يحكمون بقطع رؤوس النصارى رغم قدرتهم على ذلك لأنّ هذه الأفعال الشنيعة لا تمتّ إلى

[1] ـ سورة آل عمران، الآية 159.

الإسلام بأدنى صلة لا من قريب ولا من بعيد، بل كانوا يبحثون عن أجوبة منطقية تدحض ما يطرحه الطرف الآخر. ففي تلك الآونة دوّن (يوحنّا الدمشقي) كتاباً تعرّض فيه للإسلام وهو مقيم في مدينة دمشق، وقد كان المسلمون قادرين على قطع رأسه بكلّ يسر وسهولة دونمَا خشية من أيّ عواقب سياسية أو اجتماعية، لكنّ ذلك لم يحدث لأنّ الباب كان مشرّعاً على مصراعيه للحوار وتبادل الآراء، وهذا الأمر لم يتسبّب في إضعاف الإسلام بتاتاً، بل كان له تأثيرٌ إيجابيٌّ عليه لدرجة أنّه أدّى إلى ظهور بعض العلوم الإسلامية وانتعاش بعضها الآخر، كعلم الكلام.

القرون الأولى في العصر الإسلامي هي في الواقع مثال حيٌّ للعصر الذهبي في الحضارة الإسلامية، حيث ظهر علماء ومفكّرون وفقهاء ومتخصّصون على مختلف الأصعدة كابن سينا والبيروني، كما انطلقت حملة واسعة للحوار بينهم وبين سائر علماء ومفكّري الأديان والأمم الأخرى ممّا أثّر بشكل ملحوظ على تنامي العلوم الإسلامية ولا سيّما العلوم الفلسفية. هذه النقاشات والحوارات كانت تجري في رحاب الخيمة الإسلامية بين مختلف المذاهب والفرق التي انشعبت عن الإسلام بمرور الزمان، فانتعشت البحوث الفلسفية واتّخذت طابعاً جديداً وعمّت الفائدة، ومن ثمّ اتّسعت رقعة هذه البحوث العلمية لتخرج عن نطاق خيمة المسلمين لتتحول إلى حوار بين الإسلام والأديان الأخرى فتمّت طباعة كتب ورسائل كثيرة في هذا الصدد لتصبح فيما بعد مصادر علمية لدى غير المسلمين أيضاً، فشاعت بين اليهود والنصارى. كما تمّ تأليف العديد من الكتب في هذه الفترة حول مختلف الملل والنحل، ككتابي البغدادي والشهرستاني وكذلك التحقيق الذي دوّنه أبو ريحان البيروني حول الهند تحت عنوان (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة).

في العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، كان الحوار مع أتباع الأديان الأخرى متعارفاً بين علمائنا، ففي العهد الصفوي كتب بعض القساوسة النصارى مواضيع تثير الشكوك والترديد حول مصداقية الشريعة الإسلامية، ومن ثمّ أرسلوها إلى مدينة أصفهان عن طريق الهند، فتصدّى السيّد أحمد العلوي ـ تلميذ العالم الشهير (ميرداماد) ـ للردّ عليها ونقض ما ورد فيها ضمن كتاب خاصّ دوّنه في هذا الصدد. ونحن بصفتنا من أتباع مذهب أهل البيت عليهم السلام فمن الضروري لنا عدم الغفلة عن تاريخنا الزاهي بالحوار والتعامل مع أتباع سائر الأديان والمذاهب، فالتاريخ ينقل لنا كيف أنّ أئمّتنا

المعصومين عليهم السلام كانوا يجالسونهم ويتناولون معهم أطراف الحديث حول مختلف المواضيع العلمية والدينية.

**• كتاب السيّد أحمد العلوي الذي أشرتم إليه، هو على الارجح من كتب الردود على المعتقدات غير الإسلامية، لذا لا يمكن اعتباره ضمن مصادر الحوار مع الآخرين. ألا تعتقدون ذلك؟**

ـ نعم، إنّه من كتب الردود لكنّه يرتكز على أُسس منطقية ويطرح المؤلف فيه الحوار كمبدء معتبر، وبعبارةٍ أخرى فهو يستند على الحوار العلمي والتبادل الفكري دون أن نستشفّ فيه أيّ أثرٍ للمزاعم والمدّعيات الواهية، ناهيك عن خلوّه من التعرّض للآخرين بشكل يتنافى مع أصول البحث العلمي.

ما أريد أن أنوّه به هنا هو أنّ تاريخنا الحضاري بصفتنا مسلمين كان يرتكز على الحوار الذي هو الأساس والمرتكز لمفكّرينا وعلمائنا بحيث بات أمراً متعارفاً ومستساغاً بينهم.

وكما أعلم فإنّ الذين يعيشون خارج نطاق العالم الغربي يكتنفهم إحساس مترسّخ في أنفسهم بأنّ الحوار المطروح في الغرب اليوم والذي يدعونا للانخراط فيه، يبدو وكأنّه حوار مخادع يكيد للمسلمين كي يقعوا في حبائله ويخسروا النقاش لصالح دعاة التغرّب والحداثة. لكنّ الواقع خلاف هذا التصوّر تماماً، إذ لو تجرّد الإنسان من عقدة الشعور بالنقص وتمسّك بالأصول والقيم التي يؤمن بها وشمّر عن ساعديه للدفاع عن حضارته وثقافته بثقة وطمأنينة؛ سوف لا ينتابه أيّ قلق أو اضطراب وبالتالي فإنّه لا يمكن أن يشعر بالخشية من الحوار مع روّاد الحضارات الأخرى والدعاة إليها، وبكلّ تأكيد سوف لا يعارض ذلك مطلقاً. بطبيعة الحال لو كان هذا الحوار منْبنياً على قواعد عقلية معتبرة عارية عن النزعات الشخصية والفئوية، فلا ينبغي للمسلمين أبداً الخشية منه لثقتهم بتعاليمهم وأهدافهم السامية، وغاية ما في الأمر أنّهم لو وصلوا إلى طريق مسدود مع الطرف الآخر وعجزوا عن إقناعه بما لديهم من مفاهيم يعتقدون بصحّتها ورجحانها على غيرها، عليهم حينئذٍ أن يتلوا قوله عزّ وجلّ: ( **لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ** ) ومن ثمّ ينسحبون من الحوار ليقينهم بعدم نجاعته حينئذٍ.

لقد سخّرت حياتي للحوار بين الأديان، وباعتقادي أنّ القرآن الكريم ينصحنا بالحوار، لذا من الحريّ بنا مدّ جسور هذا النمط من الانفتاح الفكري مع الحضارة الغربية، وأنا

على ثقة بأنّنا لا يمكن أن نقهر أمامها، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً؛ فنحن من خلال ذلك سنكون قادرين على معرفتها خير معرفة ومن ثمّ سنتمكّن من طرح نقدنا حولها وفق أُسس واقعية ومعتبرة ممّا يزيد الثقة في أنفسنا بديننا وحضارتنا الإسلامية.

## خمس رؤى غربية

**• قبل اثني عشر عاماً كتبتم مقالة تطرّقتم فيها إلى هواجس الخشية من استشراء ثقافة العولمة لدى الكثير من الهندوس والبوذيين والهنود الحمر وأتباع سائر الأديان. يومها ذكرتم أنّهم يبرّرون عدم رغبتهم بالمشاركة في الحوار العالمي الشامل بخشية انصهار هويّتهم في الهوية العالمية الموحّدة التي يقودها الغرب اليوم، وبعد مضيّ هذه الفترة هل ترون ان للحضارة الغربية التي تعدّ الأوسع نطاقاً في العالم، إرادة جادّة لترسيخ أواصر الحوار مع الحضارات الأخرى؟ أم أنّ الحقيقة غير ذلك؟**

ـ قبل أن أجيب عن هذا السؤال، أودّ أن أكمل كلامي الذي ذكرته قبل اثني عشر عاماً بالقول، إنّ الحضارة ليست شخصيةً فرديةً لها صفات محدودة في إطار ضيّق، بل إنّها مؤلّفة من مكوّنات فردية كثيرة ومعتقدات متنوّعة لا يمكن صياغتها في نطاق معيّنٍ. غاية ما في الأمر هو وجود رؤية شمولية موحّدة تسود جميع هذه المكوّنات والمعتقدات، ويحكمها نظام فلسفي ذو أُسس شمولية عامّة. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ جميع الأفراد الذين ينضوون تحت مظلّة حضارة ما، لا بدّ وأن تكون لديهم رؤية شمولية موحّدة؛ وما لم يمتلك جميعهم هذه النظرة فعلى أقلّ تقدير فإنّ غالبيتهم العظمى يتّصفون بها، وهذه الرؤية في الواقع هي حلقة وصل تربط بينهم جميعاً أو تربط بين معظمهم، لكن بطبيعة الحال وكما هو متعارف في كلّ مجال، فلا بدّ وأن تطرح نظريات مختلفة على هذا الصعيد وضمن إطار الحضارة الموحّدة التي تجمع أبناءها تحت مظلّة واحدة. ومن هذا المنطلق، فالأصول المنطقية والعقلية تقتضي تقسيم الرؤى حول الحوار بين الحضارات ـ من وجهة نظر غربية ـ عدّةَ أصناف، كما يلي:

**الصنف الأوّل:** الغربيون الذين يعتقدون باضمحلال مستقبلهم الحضاري ويبحثون عن هوية حضارية جديدة يجدون فيها معنى الحياة وأصول الحقيقة، وهذا الأمر حسب اعتقادهم يجدونه في الحضارات الأخرى؛ وعلى هذا الأساس نجد النزعة إلى الأديان الأخرى سائدة اليوم بين المواطنين الغربيين في مختلف البلدان، حيث يعتنقون الإسلام

أو يسلكون مسلكاً بوذياً أو ينخرطون ضمن مختلف الفرق والمذاهب الشرقية الأخرى كالهندوسية. وما هو مشهود اليوم في الولايات المتحدة الأميركية هو أنّ عدداً كبيراً من النساء البيض اللواتي ينحدرن من أصول أوروبية يخترن الإسلام ديناً، وهذا الأمر بكلّ تأكيد جدير بالاهتمام وليس من الصحيح الغفلة عنه بوجهٍ.

**الصنف الثاني**: الغربيون الذين يحترمون الحضارات الأخرى لكنّهم لا يرغبون بالإعراض عن الحضارة الغربية، فهؤلاء يحاولون إيجاد أواصر صداقة وتفاهم بين حضارتهم وسائر الحضارات. إنّهم اليهود والمسيحيون، ومعظمهم مثقّفون أو أعضاء في إدارة شؤون الكنائس بمختلف مشاربها الفكرية والعقائدية.

**الصنف الثالث:** الغربيون الذين يدعون إلى تنزيل الحوار في حيّز التطبيق وإجرائه في إطار عملي كي تلتقي الحضارات مع بعضها، إذ إنّهم يعتقدون بضرورة تبادل مختلف الرؤى الحضارية لكونه أمراً لا محيص منه. على الرغم من أنّ هؤلاء لا يبدون رغبتهم وميلهم إلى الحضارات الصينية واليابانية والهندية والإسلامية، لكنّهم على اعتقاد بعدم إمكانية العيش في منأى عنها نظراً لما تفرضه الظروف السياسية والاجتماعية التي تطغى على العالم المعاصر، وعلى هذا الأساس لا يجدون بدّاً من الحوار معها.

**الصنف الرابع**: الغربيون الذين ليست لديهم أيّة رغبةٍ بمدّ جسور الترابط مع أيّة حضارة أخرى، وهم متشدّدون للغاية بحيث إنّهم يكنّون العداء والضغينة لسائر الحضارات لدواعي وأسباب شتّى. وللأسف فإنّ هؤلاء يتزايدون يوماً بعد يوم بشكل متسارع ويحاولون تسخير الحوار كذريعة للاستيلاء على العالم غير الغربي.

**الصنف الخامس:** الأصوليون أصحاب النزعة الراديكالية المتطرّفة، وهم من الذين يعارضون الحضارات الأخرى، ويرفضونها جملةً وتفصيلاً لدرجة أنّهم لا يرتضون بالحوار أو التفاهم معها مهما كلّف الأمر وبالتالي يريدون الانفراد بالعالم لأنفسهم لا غير.

إذن، نستنتج ـ ممّا ذكر في التقسيم أعلاه ـ وجود رؤى مختلفة ومتباينة في العالم الغربي حول قضية الحوار بين الحضارات، لذلك لا يمكن البتّ بضرس قاطع بما يكتنف الحضارة الغربية من هواجس للتعامل مع الحضارات الأخرى وكيف ستنزّل الحوار أو الصراع حيّز التنفيذ ولا يمكن التنبّؤ بالطريقة الحتمية التي تتّبعها في التعامل مع سائر الحضارات. إنّ هذه الحضارة بمثابة عربةٍ تجرّها عدّة خيول ولكنّها لا تمتلك وجهة واحدة، فكلّ حصان

يحاول السير نحو اتّجاه يختلف عن مسير رفيقه، والواقع هو وجود رؤية شمولية تطغى على الحضارة الغربية المعاصرة لكنّها على مشارف الاضمحلال والزوال.

**ـ ورد في كلامكم أنّ أحد أنواع الحوار هو ما كان يتمحور حول ما تبقّى من الحضارات التقليدية، وهذا الأمر في الحقيقة هو الذي سخّرتم حياتكم لأجله؛ ولكن ما شأن عبارة (ما تبقّى من الحضارات التقليدية) التي ذكرتموها.. هل تعني عدم وجود حضارةٍ سلمت من التغيير وبقيت خالصةً كما كان عليه السلف من أبنائها؟**

ـ بكلّ تأكيد هناك أمر بديهي لا خلاف فيه، ألا وهو عدم وجود أيّ حضارة تقليدية خالصة من كلّ تغييرٍ أو تحويلٍ، فحتّى الحضارة الغربية المعاصرة لا يمكن اعتبارها حضارةً موحّدةً بالكامل وليس لأحد الحقّ بادّعاء أنّه لا شائبة عليها.

**• إذا سلّمنا بعدم وجود حضارةٍ سليمةٍ من التحريف وخالصةٍ من الشوائب بالكامل، فمن أيّ نقطة انطلاق يجدر بنا الشروع بالحوار مع الحضارة الغربية؟**

ـ الحضارة الغربية المعاصرة، تعدُّ في واقع الحال امتداداً للحضارة المسيحية التقليدية، لكنّها انحرفت عنها وطرأت عليها تغييرات بعد أن مرّت بعدّة حقب زمنية أهمّها عصر النهضة، وفترة الإصلاح الديني، وعهد الانفتاح الفكري والثقافي، حتّى وصلت إلى عصرنا الراهن الذي طغت عليه النزعة إلى التساؤلات حول المجاهيل والتوجّهات المادّية والدنيوية والعلمانية.

لقد تطرّقت دائماً في كتاباتي وخطاباتي إلى الفترة المعاصرة من الحضارة الغربية، واستخدمت أساليب عديدة في بيان مرادي وأحياناً لجأت إلى الأسلوب الساخر الكنائي لأثبت أنّ عالمنا المعاصر يشهد أكبر موجة لتصدير الفكر الأوروبي الإلحادي إلى مختلف أصقاع العالم. الحضارة الغربية الحالية همّشت تراث الحضارة السالفة، ثم ذهبت أبعد من ذلك، لدرجة أنّها ألقت بظلالها على سائر الحضارات غير الغربية وبسطت نفوذها على مجتمعاتها، فالصين ـ على سبيل المثال ـ بلدٌ يمتلك حضارة تقليدية لكنّها فيما بعد انحرفت عن جذورها التاريخية واتّبعت نزعةً ماركسية. كذلك الحضارة الهندية فعلى الرغم من كونها ذات تاريخ عريق لكنّها تأثّرت إلى حدٍّ كبيرٍ بالتجديد الفكري الذي اكتنفها إبّان الاستعمار البريطاني وافتقدت جانباً من تراثها الأصيل. إضافةً إلى ذلك فإنّ الحضارة اليابانية هي الأخرى لم تسلم من هذه التغييرات المعاصرة، وكذا هو الحال بالنسبة إلى

المجتمعـات الإسـلامية بمختلـف مشـاربها، حيـث لم تسـلم مـن تيـارات التجـدّد والحداثـة.

نحـن اليـوم نعيـش في القـرن الحـادي والعشريـن، ونلاحـظ بشـكل جـليّ أنّ الحضـارات التقليديـة العظمـى قـد أدركـت أنّ أصولهـا المعنويـة أصبحـت تحـت مطرقـة الحداثـة وسـندان التجديـد، لـذا بـدأت المجتمعـات بالتصـدّي للحضـارة الغربيـة حفاظـاً عـلى أصالتهـا وصيانـةً لأصولهـا المعنويـة التـي لا يمكنهـا التخـلّي عنهـا بسـهولة؛ لكنّهـا رغـم ذلـك فقـدت صبغتهـا السـابقة وكمالهـا الـذي كانـت تتمتّـع بـه في حقبـةٍ زمنيـةٍ مـا. مثـلاً، لـو زرتـم مدينـة إسـلامية كالقاهـرة مثـلاً في الفـترة التـي انطلقـت فيهـا النهضـةُ الأوروبيـة الغربيـة، لألفيتـم الطابـع الإسـلامي حاكـماً عـلى المجتمـع هنـاك في جميـع نواحـي الحيـاة الاجتماعيـة والفكرية. سـوف تجـدون الفكـر إسـلامياً والعلـوم كذلـك إسـلاميةً، ناهيـك عـن الفنـون المعماريـة والفنّيـة والآداب والموسـيقى وحتّـى نمـط الملبـس والمـأكل، فـكلّ هـذه المقـولات الاجتماعيـة لم تفتقـد صبغتهـا الدينيـة الإسـلامية الأصيلـة حتّـى تلـك الآونـة؛ لكنّـك لـو ذهبـت اليـوم إلى هـذه المدينـة الإسـلامية قـد تشـاهد مسـاجد جميلـة ذات فـنّ معـماري إسـلامي وبالطبـع فإنّـك تسـمع الأذان يرفـع فيهـا دون انقطـاع، إلا أنّـك لا تجـد هـذا الفـنّ المعـماري الأصيـل في سـائر نواحـي المدينـة ومبانيهـا وشـوارعها، ناهيـك عـن تغـيّر نمـط الثيـاب والمـأكل. والأدهـى مـن ذلـك تغـيّر التوجّهـات الفكريـة والنزعـات الاجتماعيـة الأخـرى وتأثّرهـا إلى حـدٍّ كبـيرٍ بالفكـر الأوروبي ونمـط الحيـاة الغربيـة المعـاصرة. هـذا مثـال، ولكـن لـو أردنـا الحديـث عـن الصـين فالحديـث ذو شـجون ويفـوق مـا هـو عليـه في البـلاد الإسـلامية كمدينـة القاهـرة وغيرهـا. فقـد اختـار الشـعب الصينـي أسـوأ أشـكال الحكومـات العلمانيـة المناهضـة للديـن وللتقاليـد الأصليـة والمرتكـزة عـلى النزعـة الغربيـة الماديّـة البحتـة وابتعـد عـن حضارتـه وثقافتـه الموروثـة. إضافـةً إلى ذلـك، هنـاك بعـض الحضـارات التقليديـة الكبـيرة بقيـت راسـخةً حتّـى القـرن التاسـع عـشر ولم تتنصّـل عـن مبادئهـا ومتبنّياتهـا الفكريـة الأصيلـة، لكنّهـا بمـرور الزمـان شـهدت تغيـيرات جذريـة وطغـت عليهـا صبغـة الحداثـة لدرجـة أنّهـا فقـدت كلّ مـا لديهـا ولم يبـق لديهـا مـا تحتفـظ بـه مـن تـراث أصيـل.

### اصالة الحضارتين الاسلامية والهندية

إنّ هـذا الأمـر لا يمكـن تسريتـه بـكلّ تأكيـد عـلى جميـع الحضـارات التقليديـة، فهنـاك حضـارات تمكّنـت مـن الحفـاظ عـلى كيانهـا إلى حـدٍّ كبـيرٍ ولم تنصهـر في قلـب الحضـارة الغربيـة المعـاصرة، كالحضارتـين الإسـلامية والهنديـة لكونهـما تمتلـكان رؤيـة شـمولية قويمـة

ولم تتخلّيا عن مبادئهما الدينية، والدليل على ذلك أنّنا نلاحظ حضور أعداد هائلة من أتباعهما في بعض الطقوس التقليدية وهم يجتمعون حول بعضهم في مكان واحد لتأدية أحد الواجبات الدينية، في حين أنّ التمسّك بالمعتقدات الدينية في الحضارتين الصينية واليابانية على الخلاف من ذلك تماماً، إذ لم يعد له وجود وأصبح هشّاً غاية الهشاشة ومضمحلاً في بعض الأحوال؛ لكنّ الميزة التي اختصّت بها الحضارة اليابانية تفوقت فيها على الحضارتين المشار إليهما، هي أنّها حافظت على فنونها التقليدية وتراثها الشعبي.

**• إذا كانت الحضارات التقليدية قد فقدت كمالها وخلوصها، كيف لها إذن، أن تنظم حواراً غير متكافئ مع الحضارة الغربية المعاصرة؟**

ـ في الجواب عن هذا السؤال أكثر من ملاحظة:

**أوّلاً**: الجانب المعنوي والتقليدي للحضارات يجب أن يكون أساساً لتحقيق أيّ اتّفاق أثناء الحوار بين الحضارات.

**ثانياً**: بعض القضايا والأزمات الإنسانية، كالمشاكل التي تعاني منها البيئة والأزمات النفسية والسعي وراء المناصب، هي في الحقيقة معضلات تعاني منها جميع الحضارات في عصرنا الراهن، لذا فهي في الحقيقة محاور يمكن الاعتماد عليها كمنطلق للحوار بين الحضارات.

من المؤكّد أنّ هذه المشاكل والأزمات ناشئة من تجاهل الأصول التقليدية والمعنوية التي يزخر بها التراث الحضاري.

**ثالثاً**: إنّ حوار حضارة عقلانية تعتمد على المنطق والقواعد الإنسانية مع الحضارة التي تريد أن تفرض نفسها على العالم بالقسر والتهديد، لا فائدة منه مطلقاً لأنّ الحوار لا بدّ وأن يرتكز على أساس الاحترام المتبادل وقبول الرأي الآخر دونمّا أيّ تعصّب أو تطرّف.

**• قدمتم قبل سنوات مقترحاً نظرياً حول التعاون بين الحضارات. ماذا تقصدون بذلك وما العلاقة بين نظريتكم هذه ونظرية حوار الحضارات؟**

ـ لو أنّ الحضارات كانت في غنى عن بعضها البعض، فالتعاون هو الآخر سوف لا يكون له معنى حينئذ. كلمة ( تعاون ) هي على وزن ( تفاعل )، وهذه التفعيلة الصرفية تدلّ بذاتها على تحقّق المعنى بواسطة طرفين على هيئة تعاون وتفاعل مشترك. مثلاً،

لـو أنّـك أردت العـزف عـلى آلـة ( الكـمان ) وحدهـا فلسـت بحاجـةٍ إلى مسـاعدة الآخريـن، وبإمكانـك عـزف اللحـن الـذي تريـده لوحـدك، لكنّـك حينـما تريـد العـزف عليهـا ضمـن الجوقـة الموسـيقية فـلا بـدّ لـك مـن التمـرّن ضمـن المجموعـة بأكملها والتعـاون مـع سـائر العازفـين لـكي يتحقّـق اللحـن المـراد. بالرغـم مـن وجـود مسـائل وقضايـا تختـصّ بهـا كلّ حضـارة في عصرنـا الراهـن، لكـن نظـراً للتلاقـح الثقـافي والتداخـل الوطيـد الـذي حصـل فيـما بـين الحضـارات العالميـة فقـد أصبـح حـلّ بعـض المسـائل والقضايـا الخاصّـة بـكلّ حضـارة مرهـون بالتعـاون والحـوار بينهـا وبـين سـائر الحضـارات. وهـذا الأمـر نلمسـه جليّـاً عـلى مسـتوى الشـعوب، لكـنّ الحضـارات بـدأت بالتدريـج تحـلّ محـلّ شـعوبها إلى حـدٍّ مـا، والاشـتراكية التـي طفـت إلى السـطح في القـرن الثامـن عـشر، وكذلـك الثـورة الفرنسـية التـي غـيّرت مجريـات الأحـداث في فرنسـا بشـكل جـذري، أمسـت اليـوم تواجـه ضعفـاً حـادّاً في أوروبـا نفسـها ولا تطـرح إلا بصفتهـا أمـراً شـموليّاً وحضاريّـاً لكـن قارّيّـاً فحسـب بحيـث لا يمكنـه أن يتعـدّى القـارّات.

عـلى سـبيل المثـال، مـن الواضـح بمـكان أنّ الأوضـاع في بلـد كألمانيـا تختلـف اختلافـاً عميقـاً عـمّا هـو عليـه الحـال في بلـد كاليونـان، ولكـن بعـد أن ضعفـت الاشـتراكية التـي ظهـرت في القـرن الثامـن عـشر الميـلادي، بـدأ الأوروبيـون يبذلـون جهـوداً حثيثـة لتوحيـد القـارّة الأوروبيـة تحـت مظلّـة الاتّحـاد الأوروبي لتأسـيس حضـارة أوروبيـة موحّـدة. وعـلى أيّ حـال فـإنّ الكثـير مـن الأمـور الخاصّـة بحضـارةٍ معينـةٍ لا بـدّ مـن التطـرّق إليهـا وحلحلـة أزماتهـا في إطـار التعـاون والحـوار مـع سـائر الحضـارات، والبشريـة في عصرنـا الراهـن بحاجة إلى هـذا الأمـر أكـثر مـن أيّ وقـت مـضى، فنحـن بأمـسّ الحاجـة لتعـاون يتـمّ عـلى صعيـد عالمـي بحيـث يتجـاوز الحـدود الإقليميـة والفئويـة بعـد هـذا التطـوّر الهائـل الـذي شـهدته الكـرة الأرضيـة ومـن عليهـا، فالتكنولوجيـا الغربيـة التـي أصبحـت لهـا كلمـة الفصـل في تعيـين مصـير الشـعوب والقـرارات التـي تتّخذهـا الحكومـات هـي التـي تدير دفّـة الحيـاة في عصرنـا الراهـن. لـذا، لـو لم نذعـن للتعـاون فيـما بيننـا والتشـارك في اتّخـاذ القـرار سـوف لا يبقـى لنـا ولا لأجيالنـا اللاحقـة مـكان للعيـش فيـه بأمـان ورفاهيـة، فالكثـير مـن الأزمـات مـن قبيـل أزمـة البيئـة لم تعـد اليـوم محـدودة في نطـاق ضيّـق، بـل أضحـت مشـكلة حـادّة تعـاني منهـا الشـعوب أجمـع، فالهـواء الـذي نستنشـقه لا يختـصّ بنـا لكونـه يطـوي جميـع أرجـاء العـالم رغـماً عنّـا جميعـاً سـواء شـئنا ذلـك أم أبينـا. فعـلى سـبيل المثـال لـو قـام شـخصٌ في صحـراء

( سيبيريا ) بنفث غازات سامّة أو مشعّة في الجوّ، فلا شكّ أنّ المواطن القابع في أفريقيا سوف يصاب بداء السرطان الذي تتسبّب به هذه الموادّ الفتّاكة.

إذن، نحن اليوم نواجه ظاهرة تاريخية وحضارية مختلفة تماماً عمّا واجهه أسلافنا، وإثر ذلك فالحضارات مضطرّة لأن تتجرّد عن طابعها القبلي ونزعاتها الوطنية والقومية المحدودة ولا مناصَ لها من الجلوس على طاولة الحوار مع سائر الحضارات وأن تتعاون معها لمناقشة الآلاف من القضايا المصيرية التي لا يمكن الغفلة عنها مطلقاً. لا ريب في أنّ أهمّ هذه المسائل لا تقتصر على الأمور المادّية فحسب، بل تشمل الأمور المعنوية أيضاً.

من الواجب على الحضارات أن تحترم الرؤى الشمولية التي تطرحها نظائرها ولا بدّ لها من التفاهم على القضايا المعنوية والتقليدية لبعضها البعض، فهذه الخطوة تعدّ من المسائل الأساسية التي نبحث عنها ـ نحن التقليديون ـ منذ القرن العشرين وإلى يومنا هذا. إضافةً إلى المسائل المعنوية، هناك مسائل أخرى جديرة بالاهتمام ومنها الحفاظ على البيئة واستثمار الثروات الطبيعية بشكلٍ أمثل والحيلولة دون إهدارها بغية الحيلولة دون تضييع حقوق الآخرين، فقد حان الوقت لإصلاح التوجّه البربري الأهوج الحاكم على الاقتصاد الغربي، وبالتالي لا حيلة للبشرية من تغيير نمط ثقافة الاستهلاك، وبكلّ تأكيد فإنّ هذا الأمر منوط بالحوار الصادق والعمل المخلص والتعاون الحثيث بين الشعوب والحضارات. ولنتطرّق إلى ذكر مثال يثبت صحّة ما أشرت إليه، بعد سقوط الحاكم الليبي معمّر القذّافي سادت الفوضى في هذا البلد ومن الأحداث البارزة التي شهدتها الساحة الليبية اقتحام السفارة الأميركية، حيث قتل جرّاء ذلك أربعة أشخاص، وكلّنا لاحظنا كيف تناولتها وسائل الإعلام، وعملت على تغطيتها لعدّة أيام وطوال أربع وعشرين ساعةً يوميّاً دون انقطاع وكيف أنّها استضافت المحلّلين والخبراء السياسيين الذين تناولوا أطراف الحديث عنها بشكل تفصيلي في مختلف القنوات والصحف وما ناظرها من وسائل إعلامية، وشاءت الصدفة أنّه في الفترة نفسها قتل العشرات من المسلمين الذين تظاهروا معترضين على إنتاج فيلم يسيء للنبيّ الأكرمﷺ إلا أنّ وسائل الإعلام نفسها لم تُعِرْ ذلك أيّ أهمية تذكر، ولم تعكس هذه الأحداث، بل إنّها تغاضت عنها بالكامل!

إنّ الأصول الإنسانية والأخلاقية والحرفية تقتضي عدم التعامل بانتقائية مع الأحداث وتفرض على البشرية عدم التمييز بين الضحايا الغربيين والمسلمين، لذلك ليس من

الصحيح التعامل مع من هو غربي وكأنّه سيّد الملعب والمسلم لا يتعدّى كونه نكرة لا محلّ لها من الإعراب أو أنّه إنسان من الدرجة الثانية أو الثالثة، لذا يجدر بالغربيين أن يغيّروا وجهتهم الخاطئة هذه وأن يحترموا أبناء سائر الحضارات. ومن جانب آخر ينبغي للحضارات الأخرى أن تخوض غمار الحوار الحضاري مع الغرب بشكل منطقي دون أيّ خشية أو تردّد مع الحفاظ على الأُسس والمتبنيات المعنوية التي ورثتها. إنّ جميع التقليديين بطبيعة الحال يرفضون التخلّي عن متبنّياتهم ومبادئهم الحضارية التقليدية الأصيلة ولا سيّما السماوية منها، وهم غير مستعدّين لأن يضحّوا بها لأجل أهداف دنيوية هامشية زائلة.

**• السؤال الأخير الذي أرغب بأن أطرحه عليكم يتمحور حول دلالة ورمزية ما يجري من تغييرات سياسية ومجتمعية في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا إبّان السنوات الخمس الأخيرة، واشير هنا بصفة خاصة الى ما درجت وسائل التواصل على تسميته بـ (الربيع العربي).**

ـ الحديث حول هذا الأمر متشعّب وطويل، لكنّني سأحاول أن أسلّط الضوء على الانقلاب العسكري للجيش المصري ضدّ الرئيس المخلوع محمّد مرسي الذي يمتلك رؤيةً إسلاميةً. القوى السياسية العالمية تحاول أن تلقي بتأثيرها على هذه التطوّرات الإقليمية كي تسوق نتائجها نحو الوجهة التي تريدها وتجرّدها عن هويتها الوطنية وبالتالي تتمكّن من بسط نفوذها على النظام الحاكم الجديد. وكما نعلم هناك بعض القوى والحكومات العربية التي تساير القوى الغربية وتنصاع إليها وتتّبعها بشكل أعمى، لذلك فهي تسعى إلى إقصاء هكذا تحرّكات فيما لو ظهرت في بلدانها حفاظاً على نفوذها هناك؛ لكنّ الحقيقة هي أنّها لا تمتلك قدرة مطلقة للقيام بذلك، إذ ليس لديها المصباح السحري كي تحقّق ما تتمنّى وتشاء متى ما تريد. فلربّما تخرج الأمور عن سيطرتها وتبقى في مقام المراقب للأحداث فحسب. لو تأمّلنا في الأوضاع التي عصفت بالمجتمعات العربية طوال العقود الماضية لوجدنا كيف ان الكثير منها بات يعاني من انهيار وانحطاط مثير للدهشة، وبدأت الشعوب العربية تسير سيراً نزولياً من الناحية الفكرية بحيث انعدمت فيها الاستقلالية باتّخاذ القرارات المصيرية تقريباً، لكنّ هذه المرحلة سرعان ما بدأت تتّجه نحو الأفول وفتحت آفاق عهد جديد، لذا أرجو أن يتواكب هذا العهد مع ترسيخ دعائم الفكر الأصيل وتقويمها.

إنّ هذا الأمر في الواقع يثير قلقي، لأنّ الصحوة التي انطلقت في البلدان العربية، استتبعتها

حركات تتعارض مع الصحوة الأصيلة للفكر الإسلامي، وبما فيها الحركات السلفية والوهابية الجديدة التي يخالف أتباعها كلّ فكر أصيل ويحاولون ترويج أفكارهم المقيتة في المناطق التي تمكّنوا من بسط نفوذهم الفكري الهشّ عليها، وبما في ذلك مصر وسوريا، لكن يحدوني أمل بأن يتحوّل هذا الربيع العربي على مرّ الأيام إلى صحوة حقيقية.

أنا متفائل ببعض هذه الأحداث، ولا سيّما ما حدث في تونس... أمّا في مصر، فالإخوان المسلمون كانوا يتّبعون منحى متعجرف طوال سنوات متمادية، لكنّ الأمل بالشعب المصري نفسه لكونه شعباً واعياً تمكّن من الحفاظ على متبنّياته الإسلامية، والأهمّ من ذلك أنّه يعير أهمية كبيرة للمصالحة الوطنية. سوريا هي البلد العربي الأكثر اضطراباً في هذه الآونة، حيث احتدم صراع شديد بين مختلف الحركات والتوجّهات السياسية المدعوم بعضها من قوى أجنبية غريبة على الهيكل السوري، لذلك فالأوضاع تسير في هذا البلد نحو مصير مجهول؛ وعلى هذا الأساس يجب على السوريين أن يدركوا بأنّ الأوضاع الحالية لو استمرت على ما هي عليه ولم يتحقّق الاستقرار في هذا البلد فسوف تسري أزمته لتطغى على البلدان المجاورة، فلا تسلم من ذلك في هذه الحال، لا تركيا ولا العراق ولا الأردن ولا لبنان ولا السعودية ولا حتّى إسرائيل. أرجو أن تتعامل الأطراف المتنازعة في هذا البلد مع بعضها ومع الواقع بشكل منطقي بعيد عن التحزّب والتعصّب الأعمى الذي أحرق الحرث والنسل، ويجب عليها على أقلّ تقدير الحيلولة دون تفاقم النزاع والعمل على تحديد نطاق الصراع حفاظاً على الشعب والأرض.

# الملـف

## أيّ معرفةٍ يُنتجها الغرب؟..

# أزمة المعرفة

## عندما يفتقر الغرب الى فن العيش

**إدغار موران EDGAR MORIN**[*]

**تتناول مقالة الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي إدغار موران أزمة المعرفة في الحضارة الغربية الراهنة، ولا سيما في حقل فهم تعقيدات العيش وأسبابها بعد ما سمي بثورة «الحداثة الفائقة»، وعلى عادته في الاستقراء النقدي مضى موران بعيداً في إجراءات التحرِّي الفكري للتعرّف على صورة الغرب وما تزخر به من عيوب على كل صعيد.**

**«المحرر»**

يستوجب سؤال «كيف ننقل التعقيد؟» سؤالاً مسبقاً هو التالي: كيف نعرف التعقيد وندركه؟

أود التركيز في البداية على أنّ المعارف التي تتوفّر لنا عن طريق المعلومات أو وسائل الإعلام مثلها مثل تلك التي تُقدَّم لنا عن طريق التعليم، فهي لا تعدّنا بتاتاً لإدراك التعقيد.

لنأخذ أولاً كلمة «تعقيد»، إنها مشتقة من الكلمة اللاتينية «complexus» التي تعني ما هو منسوج مع بعضه البعض. إنّ أي أحداث ليست منعزلة، بل تقع ضمن سياق ما يتواجد هو بدوره ضمن سياق أكبر، وهو ما يدل على الوجود الدائم لنسيج مشترك. كان لباسكال (Pascal) رؤية فَطِنَة في القرن السابع عشر. فقد اعتبر أنّه «نظراً لأنّ الأمور جميعها مسبَّبة ومسبِّبة، معانة ومعينة، غير مباشرة ومباشرة، وتتماسك برابط طبيعي وجامد يصل بين الأكثر بعداً والأكثر تنوعاً منها، فإن من المستحيل معرفة الأجزاء من دون معرفة الكل، ولا معرفة الكل من دون معرفة الأجزاء». وهنا يبرز التحدّي الهائل الذي نحن أمامه.

---

*ـ فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي.

ـ تعريب: د. جاد مقدسي ـ أكاديمي عربي مقيم في بروكسل ـ بلجيكا.

ـ العنوان الأصلي للمقال: **Crise de la connaissance: comment faire face à la complexité du monde? Conférence donnée au cours de la session 2005 des semaines sociales de France.**

إن ما نسمّيه بالمعلومات المستقاة من وسائل الإعلام تدفعني إلى التفكير بجملة أخرى وثيقة الصلة بالموضوع، وهي للشاعر الكبير (T.S.Elliot): «ما هي المعرفة التي نفقدها في المعلومة؟ ما هي الحكمة التي نفقدها في المعرفة؟».

المعلومات المشتّتة تشبه المطر، السحابة، إذا لم يكن هناك من نظام معارف قادر على تنظيمها وإعطائها معنى. يستلزم هذا، أن يتمتّع النظام المنظِّم بحد من الملاءمة وألا يحمل نوعاً من المانوية أو تشويهاً للواقع. فضلاً عن ذلك، تحدّث إليوت بتبصّر عن الحكمة، أي عن ضرورة دمج ما نعرفه في حياتنا وفي تصرّفاتنا. وهنا أيضاً ليست الحكمة ولا فن العيش ممكناً أمام معارف مموضعة على نحو محض.

قد تقولون لي إذاً: لحسن الحظ أننا نملك نظاماً تعليميّاً رائعاً يمكّننا من تنظيم المعارف. بيد أنّ هذا النظام يرتكز فعليّاً على فصل النسيج المشترك لكافة الأمور وتقسيمه وتفتيته. وقد كان هذا المبدأ في غاية الأهمية لتطوير المعارف انطلاقاً من طفرة العلوم الحديثة التي سرعان ما تحوّلت إلى مجالات واختصاصات، إلا أنّ انفصال هذه الأخيرة وانعزالها عن بعضها البعض راح يفضي إلى نشوء فراغات هائلة في ما بينها، هو ما أدى من ثمة الى حجبنا عن إدراك عدد من الوقائع والمشاكل الأساسية والحيوية، حيث يبدأ هذا النظام التعليمي في المرحلة الابتدائية ويستمر في المرحلة الثانوية ليبلغ ذروته في التعليم العالي. وفي النهاية، ترى جميع الوقائع وجميع المشاكل الكبيرة مفتّتة.

## مسألة الإنسان

فلنأخذ هذه الحقيقة الأساسية التي تعني كلاًّ منّا: ماذا يعني أن تكون إنساناً؟ بالطبع، ثمة علومٌ إنسانية واجتماعية تتناول مواضيع الاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلوم الأديان، غير أن التواصل شبه معدوم في ما بينها، ما يؤدي إلى إدراكها أجزاء محدودة من الحقائق. علاوةً على ذلك، توجد علوم أخرى غير العلوم الاجتماعية والإنسانية. فجزء كامل من الواقع الإنساني هو عبارة عن واقع بيولوجي. نحن كائنات حية. حتى دماغنا الذي لا يسعنا التفكير ولا اكتساب المعرفة من دونه هو عضو بيولوجي. لكن هذا الواقع البيولوجي منفصل انفصالاً تامّاً عن الواقع الإنساني الآخر. فإما أنّ البعض ينسى أننا كائنات حية ويختزل الإنساني بالثقافي والروحي، وإما أنّ البعض الآخر يختزل كل ما هو ثقافي أو روحي بالجينات، أو بسلوكيات موجودة أصلاً عند الحيوان. إننا نبدو

غير قادرين على التفكير في هذا الواقع المزدوج. هذا ناهيك عن أننا حين نعرف اليوم أن الواقع البيولوجي مؤلف من جزيئات وذرّات موجودة في الطبيعة، ندرك أن علاقتنا بالعالم المادي هي أكثر عمقاً ممّا كنا نظن. فجسيماتنا ربما تشكّلت في الثواني الأولى من الكون، والذرّات الضرورية لحياتنا تكوّنت في شمسٍ سابقةٍ لشمسنا. باختصار، إننا جزءٌ من تاريخ كوني كامل، لكن هذا التاريخ يبقى مستتراً عندما تظل عناصره كلها منفصلة ومشتّتة.

لا بد أن أضيف أن الأدب والشعر هي كذلك وسائل لمعرفة ما هو إنساني، حتى أنه يمكنني القول إنها وسائل يدخل فيها ما ترى العلوم نفسها ملزمة بتدميره: أي الواقع الذاتي لكل فرد بما فيه من مشاعر وعواطف. هذا ما تظهره الرواية منذ بالزاك مروراً بدوستويفسكي وصولاً إلى بروست.. أما الشعر، فإنه ليس مجرد ترفٍ أدبي، بل إنه يفقّهنا أمراً أساسيّاً، هو الميزة الشاعرية للحياة التي نجد في مقابلها جانب الحياة المبتذل التافه القائم على فعل أشياء ضرورية، إجبارية أحياناً، لا غنى عنها لكسب لقمة العيش فيما يتجاهل التشارك والحب والنشوة. حينما نريد أن نعرف من نكون ومن أين نأتي، يسيطر الجهل التام فينجلي التفتّت!

**العصر العالمي**

«إلى أين نحن ذاهبون؟» هو السؤال الثاني الذي يمكن طرحه انطلاقاً من الفراغ الثاني الهائل في نظامنا التعليمي المتجسّد بالعولمة. هذه الأخيرة هي النتاج النهائي لمسار ظهرت بوادرهُ في نهاية القرن الخامس عشر، وظهر جليّاً بدءاً من القرن السادس عشر، من اكتشاف الأميركيتين والطواف البحري. وقد تطوّر العصر العالمي عبر السيطرة والاستعباد والقمع، غير أنّ من لاحظ ما كان يحصل في الغرب كانوا قلائل جدّاً. من ناحية، بارتولومي دي لاس كاساس يلزم الكنيسة على الاعتراف أنّ الهنود الحمر يملكون روحاً على الرغم من أن المسيح لم يكن سافر إلى أميركا. ومن ناحية أخرى، مونتين إذ يصرّح أنّ من نسمّيهم بالبربر ينتمون إلى حضارة أخرى ويستهلّ بذلك عملية الانتقاد الذاتي للغرب التي كانت لا تزال نادرة، ولكن ضرورية.

هوذا العصر العالمي يتطوّر اليوم مع انهيار الاقتصاديات الزاعمة أنها إشتراكية، مع تطوّر وسائل التواصل المباشر. لقد أدّى ذلك إلى نشوء اقتصاد عالمي، ولكن، لسوء الحظ، يفتقر إلى التنظيم.

من الأهمية بمكان التعرّف على سوابق هذا العصر العالمي وجوانبه المتناقضة، ذلك أنّ العولمة ليست واحدة، بل قد تكون متعدّدة. هي على الأقل اثنتين، فالثانية هي تلك التي بدأت مع مونتين وبارتولومي دي لاس كاساس واستمرت مع الإنسية الأوروبية، ومع الدولانية من بعدها ومع العولمة البديلة اليوم. هذه هي العولمة غير المنجزة لأفكار الديمقراطية وحقوق الإنسان وحقوق المرأة. تبرز إذاً تناقضات عظيمة. كان ماركس أصلاً يقول في القرن التاسع عشر أن الرأسمالية ستخلق ظروف نشأة أدبٍ عالمي حقيقي، ما يتحقّق فعلياً ليس فقط بالنسبة إلى نخب محدودة في دول مختلفة. وها نحن نشهد على ترجماتٍ لروايات صينية ويابانية وأميركية لاتينية وغيرها.

### تشابك الحاضر، وغموض المستقبل

بغية فهم هذا العصر العالمي، من الضروري وجود تعليم أساسي حول الموضوع، مثلاً حول الحالة والهوية الإنسانية، بيد أنّ ذلك غائب تماماً عن بنى التعليم لدينا. هذا ناهيك عن أنّ هذه المعرفة صعبة. لماذا؟ أولاً، من الصعب جداً إدراك ما يحصل. كان الفيلسوف الإسباني خوسيه أورتيغا إي غاسيت يقول: «نحن لا نعرف ماذا يحصل، وهذا ما يحصل» في إشارة إلى جهلنا لما يحصل. فضلاً عن ذلك، إدراك ما يحصل يستغرق دوماً بعض الوقت. وبإمكاننا هنا أن نذكر فيلسوفاً آخر هو هيغل الذي كان يقول: « إنّ بوم منيرفا لا يبدأ بالطيران إلا في بداية الغسق»، أي أن «طير» العقلانية والحكمة والفهم يأتي دوماً متأخراً جداً.

من الصعب إذاً فهم ما يحصل، من الصعب فهم حاضرٍ متشابك. وهنا يكمن التعقيد. عند تبسيط الأمور، لا يرى البعض سوى العمليات الديمغرافية فيما لا يلحظ البعض الآخر إلا النزاعات بين الأديان، أو تيه الرأسمالية، إلخ. وتكمن المشكلة الكبرى في أنّ هذه العمليات تتداخل مع بعضها البعض في عقدة غورية لا يمكن فكّها. هذه المعرفة، لأنها صعبة، ضرورية وتستلزم نسقاً معرفيّاً معقّداً.

هذه هي إذاً مشكلة معرفة ما يحصل التي يُضاف إليها مشكلة المستقبل، إنما، كما كانت تقول السيدة ريفولت دالون (Revault Dallones)، الفلسفة التي تنبئنا أنّ المستقبل فعلاً في طريقه إلى التقدّم لم تعد موجودة. نحن لم نعد نؤمن أنّ قاطرة التاريخ تجرّ البشرية دائماً نحو الأفضل. فهذا الإيمان بالتقدّم وبأسطورة التاريخ الموجّه نحو

مستقبل مشرق لم ينهار فحسب إنما بتنا نعرف أن المستقبل يلفّه الشك. لا أحد يستطيع توقّع الغد. فالحادي عشر من أيلول 2001 وانهيار الاتحاد السوفياتي حدثان لم يكونا متوقّعيْن من غالبية المراقبين. كما كان يوربيديس (Euripide) يقول قبل خمسة قرون من عصرنا: «ليس المتوقع هو ما يحدث، بل في غالب الأحيان، يحدث ما لم يكن متوقعاً»، غير أننا لسنا جاهزين لمجابهة هذا الأمر غير المتوقّع، ولا مستعدّين للتفكّر في العالم ورؤيته كما هو. بالتالي، لا يجري فقط تفكيك الحقائق بشكل كامل وإنما يجري أيضاً تجاهل المشاكل الكبرى.

### ما المعرفة؟ ما الفهم؟

صحيح أننا نعلّم المعارف لكنّنا لا نعلّم أبداً ما هي المعرفة، هذا الأمر المعرّض دوماً للخطأ والوهم. فما نعرفه جميعاً من معارف كانت تبدو بائنة في الماضي أصبحت اليوم تبدو لنا طفولية وسخيفة وخاطئة. ومن يضمن لنا أن اعتقاداتنا اليوم ليس وضعها مماثلاً؟ منذ نحو عشر سنوات، كانت الليبرالية الاقتصادية بمثابة عقيدة، أما اليوم فقد باتت حالة إيديولوجية يزداد فيها الضعف والوهن. كذلك سادت أسطورة الشيوعية قبلها والكثير غيرها. إن كان ذلك يدل على شيء، فهو يدل على أننا نعيش في الوهم أن الحاضر واضح، الأخطاء حكر على الماضي، وهنا تكمن المشكلة: في معرفة المعرفة وأفخاخ المعرفة، الأفخاخ الموجودة في سيكولوجيا كل فرد، في الثقافة، في العلاقات البشرية. لذا، إنّ معرفة المعرفة، التي ليست إلا فصلاً صغيراً بالنسبة إلى اختصاصيّي الفلسفة، ينبغي أن تكون هي المشكلة المحورية التي تُدرَّس منذ الصغر.

لا بد كذلك من التساؤل حول الفهم: ما هو الفهم البشري؟ بمعنى العنصر الحيويّ ليس فقط لعلاقاتنا مع الأمم الأخرى والثقافات الأخرى إنما أيضاً لعلاقاتنا مع عالمنا وعائلاتنا وعلاقاتنا في العمل. طالما أنّ قدراتنا على الفهم لم تتطوّر، لن يحصل أي تقدّم في العلاقات بين البشر.

الواقع أننا لا نجد تعليماً لفهم العلاقات البشرية، ولا تعليماً لمجابهة الشكوك. وهنا أيضاً، نعلّم اليقين في حين أنّ العلوم الأكثر تقدّماً تواجه الشك والمخاطر. سواء كانت العلوم الإنسانية مثل التاريخ أو كانت الفيزياء المكروية أو علم الكون الذي لا يمكنه إطلاعنا إلي أين يتجه الكون. يبقى الغموض يلف الأصل والمستقبل. كلمة البينغ بانغ (Bing Bang) الانفجار الكونيّ الكبير ليست سوى مجازاً.

إذاً تتعلّم العلوم بشكل متزايد كيفية التعامل مع الشك غير أن تلك مشكلة يواجهها كل منا. فمنذ لحظة الولادة، لا يعرف أحد منّا كيف سيكون نموّه، أمراضه، ما اللقاءات التي سيجريها، هل سيعيش علاقة زوجية سعيدة، يوم مماتنا مجهول الموت يقين. ما يصح بالنسبة إلى مصير الأفراد هو صحيح بالنسبة إلى مصير المجتمعات وهو صحيح أيضاً بالنسبة لمصير الكوكب.

### أزمة الوضوح، غياب المستقبل والمشروع

نستنتج مما سبق، أن المعارف الأساسية والرئيسية لا تُعلَّم. علاوة على ذلك، هناك أزمة وضوح، بل قل: أزمة ذكاء. فالذكاء الذي ينتصر، ذكاء الخبراء الذين يشغلون المكاتب الوزارية، إنما هو ذكاء الاختصاصيين الذين لا يعيشون سوى ضمن جدران اختصاصهم من دون رؤية ما يحصل من حولها، هو ذكاء أعمى، لأنه يقدّم رؤى أحادية الاتجاه أيّاً كان الحدث الذي نشاهده.

في هذا الغياب للمستقبل، ومن دون إمكانية وضع، لا برنامج، بل مسار لمجابهة شك المستقبل، نرى السياسات والأشخاص يعيشون كل يوم بيومه. وبالطبع، العائلات تعكس ذلك على أولادها وعلى ذريتها. يمكننا أيضاً أن نعيش كل يوم بيومه عبر مشاهدة التلفاز أو عبر التنزه في عطلة نهاية الأسبوع. لكن في غالبية مناطق العالم، العيش كل يوم بيومه يعني العيش في قلق وبؤس، إنّهُ ليس بؤساً ماديّاً فحسب، إنما بؤس الذل والخضوع. إذاً حين تعيش السياسة بحد ذاتها كل يوم بيومه وتُختزَل بالاقتصاد، وحين يعتمد الاقتصاد على الحساب بشكل حصري، وحين يتجاهل الحساب الحقائق البشرية والعواطف والمشاعر والحب والكره والمعاناة والذل، نصبح غير قادرين على الفهم. في كل مرة تبرز مشكلة ـ أكان فيضاناً في العالم الثالث، الإيدز في أفريقيا، أم أزمة الضواحي ـ نجد أن السبب هو نقص المال، ولا بد بالتالي من زيادة الوسائل المادية!

لا شك أن المال ضروري إلا أننا ننسى المشكلة الأهم والأكثر تجذراً، ألا وهي الإذلال والتمييز وكل هذه السلوكيات البشرية الفاسدة في رؤيةٍ الحسابُ فيها هو وحده سيّد الموقف.

### مع فكرٍ جامع للاختصاصات

قد تقولون لي «نعم، يجب ربط المعارف وإصلاح الفكر وإصلاح المعرفة». لكنّ ذلك لا يمكن أن يحصل بمجرّد التمني ووضع مختلف الاختصاصات الواحد بجانب

الآخر على أمل أن تترابط مع بعضها البعض بشكل طبيعي. كلا! لا يمكنها ذلك. فلكل واحد منها لغته الخاصة ونظامه الفكري الخاص. ما يلزم هو فكر قادر على خلق أدوات جامعة للاختصاصات تتمكّن من ربط المعارف الناشئة عن الاختصاصات المختلفة. ما أود قوله هو أنه يوجد طرق معيّنة للتصوّر تسمح بربط الأمور. فلنأخذ مثلاً المبدأ الهولوغرامي إنه يرتكز على تصوّر أنه ليس فقط أن الجزء يقع ضمن الكل بل أنّ الكل أيضاً داخلٌ في الجزء، وهي فكرة قد تبدو تناقضية تماماً غير أنه يتم التحقّق منها باستمرار على الأقل بيولوجيّاً. ففي كل خلية من الجسم، بما فيها خلايا البشرة، يوجد الإرث الجيني الكامل الخاص بكل شخص. بالطبع، نجد جزءاً واحداً معبرًّاً عنه هو الذي يسمح بجعل البشرة ما هي عليه. إذاً الكل موجود في كل خلية من كل عضو معيّن . أما نحن، كأفراد، فيمكننا القول إنّ الكل الخاص بالمجتمع موجود فينا من خلال لغته وثقافته وأفكاره. كذلك، الكل الخاص بالجنس البشري كتنظيم جيني وكجهاز تناسلي موجود في كلٍ منّا. الكل هو إذاً موجود في الجزء الذي هو بدوره يقع في الكل.

**مثال آخر:** المبدأ التكراري المأخوذ من الرياضيات. إنه المبدأ القابل بأن المنتجات والآثار ضرورية لإنتاج نفسها في أي نظام. وقد يبدو ذلك متناقضاً تماماً، لكن فلنفكّر فيه قليلاً. نحن أفراد من البشر، نحن نتاج جهاز تناسلي بيولوجي، إلا أنّ هذا الجهاز لا يمكنه الاستمرار إلا بمساعدة من البشر إذا أراد هؤلاء أن يتزاوجوا، بانتظار أن يسير النظام ذاتيّاً عبر الاستنساخ أو المِحْضنة (الآلية). هذا يعني أننا في الوقت عينه منتجات ومنتجون. وينسحب الأمر كذلك على علاقاتنا مع المجتمع، فنحن نتاج المجتمع والثقافة وفي الوقت نفسه نحن منتجو هذا المجتمع وهذه الثقافة لأن التفاعلات المتواصلة بين الأفراد هي التي تنتج المجتمع. من هنا توجد ضرورة للتخلّي عن فكر خَطّي ذي بداية ونهاية. وهنا تتبيّن لنا فضيلة ما أسماه نوربيرت وينر (Norbert Wiener) بالتغذية المرتدة ـ خاصة التغذية المرتدة (Retroaction , Feedback) خاصة التغذية المرتدة السالبة التي تتحقّق في نظام تدفئة ينظّمه ترموستات (Thermostat). يوجد دورُ حيثُ يرتدُّ المنتجُ بالتأثير على السبب وينظّمه. النظام إذاً دائريٌّ لا خطيّ. هذا يسمح بمعرفة جوانب الحقيقة المعقّدة والمفكّكة وربطها ببعضها.

مثالٌ أخيرٌ من هذه الإلمامة السريعة: إنها الحواريّةُ وريثة جدليّة (Dialogique) هيغل (Hegel) وماركس (Marx). لا بد من وجود حالتين متعارضتَين ومتناقضتَين من أجل فهم ظاهرة معقّدة. إنهما مكمّلتان لبعضهما مع تعارضهما.

علينا إذاً أن نتمكّن من تغيير بنيات فكرنا، وهي مهمّة صعبة للغاية. إنّ العلاقات المنطقية الأساسية التي تتحكّم دون وعي بنمط معرفتنا ـ ما يمكن أن نسمّيه بالنموذج الإرشادي (Paradigme) هي ثمار تاريخ. يعيش العالم الغربي بالتالي تحت تأثير نموذج إرشاديّ يحتّم علينا أن نفصل ونفكّك ونختزل المعقّد بالبسيط كي نعرف أكثر. وحينما نمتثل لهذا المبدء، نقوم بإذابة التعقيد. فنفكّر أن لا أهمية ولا معنى لها وأنها مجرّد وهم أو مظهر. لكن علينا أن نعلم كيف نفصل ونعرف العناصر ومن ثم أن نكون قادرين على إعادة تركيبها. وهنا يبرز نقص في الفكر. إننا بحاجة إلى مبادئ لنقوم بالوصل وإعادة الربط.

مثال: كيف نفكّر في علاقتنا كبشر مع واقعنا الحيواني. حسب أحد النماذج الإرشاديّة، لفهم الجانب البشري، ينبغي التخلّص من الخاصية الحيوانية والتركيز فقط على ما هو روح وثقافة في صميمنا. وقد يعتبر نموذج آخر أنّه يجب على العكس اختزال البشر بالخاصية الحيوانية إذا ما أردنا أن نفهمهم. لكن ما يتعيّن وجدانه فعليّاً هو الرابط بين الاثنين أي أن نظهر أنّنا ربما 100% حيوانات 100% أمر آخر غير الحيوانات بفضل ضميرنا وروحنا وثقافتنا. نحن في الوقت نفسه أولاد هذا الكون خارج هذا الكون. كل ذلك يشكّل طريقة لفهم أنفسنا بشكل أفضل وفهم واقعنا وحقيقتنا على نحو أفضل.

## إصلاحٌ ضروريّ لمصير البشرية

أصبح فهم التعقيدات المختلفة التي تنسج كوننا وإصلاح التعليم والمعرفة والفكر من الضروريات الحيوية للأفراد. كان جان جاك روسو يجعل المربيّ في كتابه «إميل» (Emile) يقول: «أريد أن أعلّمه كيف يعيش». قد يكون من الطموح بعض الشيء القول أننا نريد أن نعلّم أحدهم كيف يعيش: فنحن نساعد أحدهم على مواجهة الحياة، على تعلّم الحياة من نفسه. غير أنّ العلم والمعرفة أمور حيويّة لكلٍ منّا كي يتمكّن من مواجهة عالمه ومصيره ومشاكله وتناقضاته.

ليس هذا الإصلاح ضروريّاً للأفراد فحسب إنما كذلك للمشاكل الاجتماعية والطريقة التي تتناول بها السياسات هذه المشاكل. إذا كنا نعيش هذا البؤس، هذا المستوى المنعدم من الفكر السياسي في فرنسا اليوم، فذلك لا يعود إلى حماقة ولا إلى خباثة البعض، بل إلى وجودهم داخل نظام من الفكر والمعارف لا يوجد فيه مداخل أخرى إلا عبر رؤية الأمور منفصلة أو مجزّأة أو مختزلة بالاقتصاد. المشكلة مشكلة قومية، أوروبية.

إني علـى ثقـة أننـا نواصـل السير علـى طريـق سـتؤدي إلى الكارثـة. الطريـق التـي يسـمّونها بالتنميـة، التـي تـرد «مُرطَّبـةً» بكلمـة مسـتديمة، تـؤدي إلى تدهـور المحيـط الحيـوي الـذي لا غنـى لنـا عنـه. فكوكـب الأرض يسـيّره اليـوم ثلاثـة محـرّكات جميعهـا خارجـة عـن السـيطرة والإرشـاد: العلـم الـذي ينتـج أروع الأشـياء ولكن أيضـاً أسـلحة الدمـار والتلاعـب؛ التكنولوجيا التـي هـي متناقضـة في جوهرهـا؛ الاقتصـاد المنـذور حاليّـاً للربـح والـذي لا يخضـع لأي تنظيـم مـن الهيئـات العالميـة. إن مصـير البشريـة عـلى المحـك اليـوم.

آمـل إذاً أن نتمكّـن مـن وجـدان مسـارات جديـدة. إنّ أعـمالاً وأفـكاراً عـدّة، لكـن لا تـزال مبعـثرة وغـير مربوطـة ببعضهـا البعـض لتهيئتنـا لسـبر أغـوار هـذه المسـارات. فالعجـز عـن الربـط هـو الـذي يـؤدي إلى العمـى الحـالي. إن قضيـةً عـلى هـذا القـدر مـن الأهميـة والعالمية وتحريـك المشـاعر للبشريـة جمعـاء تتطّلـب إذاً هـذا الإصـلاح للمعرفـة. مـا زلنـا بعيديـن كل البعـد لكـنّ ذلـك ليـس هـو السـبب في شـعوري بالإحبـاط.

**نقاش**[1]

ـ أليست الأداة الفكرية الأساسية لتصوّر معرفة شاملة هي الرياضيات؟

❖ يجـب أن نعـرف في أي إطـار نحـن، إذ لا يمكننـا الاكتفـاء فقـط بالرياضيـات. أولاً، يوجـد رياضيـات مختلفـة بحسـب المشـاهد المختلفـة التـي تُطَبَّـق فيهـا. ثـم، فلنأخـذ مثـال العلـم الاجتماعـي الأكـثر تطـوّراً في مجـال الرياضيـات، مـن جهـة تقعيـده، والـذي يبـدو، مـن هـذا المنظـار، الأشـدّ ملاءمـةً والأكـثر فائـدةً: علـم الاقتصـاد. يمكننـا أن نـدرك بسـهولة أنّ معرفـة مـن هـذا القبيـل لا تتبـيّن أنّ الجانـب الاقتصـادي غـير قابـل للعـزل عـن المجتمـع وعـن الانفعـال البشريـة. المعرفـة الملائمـة ليسـت هـي الأكـثر تطـوّراً بـل هي تلـك التـي تسـمح بتأطـير معطياتها ومعلوماتهـا. إن القـدرة عـلى التأطـير أهـم بأشـواط. لا شـك أن الثقافـة الرياضيـة مفيـدة للغايـة بيـد أنّ الفكـر نفسـه يتخطـى الرياضيـات. الرياضيـات مسـاعدة للفكـر الـذي عليـه أن يتطـوّر بنفسـه عـلى مسـتوى الأفـكار والمفاهيـم وغيرهـا. لا يجـب وضـع المحـراث أمـام الثوريـن.

[1] تـرأس جلسـة بعـد الظهـر جـان كلـود بتيـه (Claude Petit ـ Jean)، الرئيـس المديـر العـام دار مالـشرب للنشر (Malesherbes) وإليزابيـث مارشـال (Elisabeth Marshall)، رئيسـة تحريـر مجلـة «Prier»، وهـما عضـوان في لجنـة الأسـابيع الاجتماعيـة. أمـا الناطقـون باسـم المشـاركين لطـرح الأسـئلة المكتوبـة، فكانـوا: برنـار إيبـال، نائـب رئيـس الأسـابيع الاجتماعيـة في فرنسـا، مونيـك ميـتراني (Monique Mitrani)، فرنسـوا ديسـوش (François Desouches) وفيرونيـك باديتـس (Véronique Badets)، وهـم أعضـاء في مجلـس الأسـابيع الاجتماعيـة في فرنسـا.

ـ واقعيّاً، ما الأشكال التي على إصلاح المعرفة اتخاذها؟ وكيف تعتقد أنه يمكننا إدخال التعقيد إلى التعليم في فرنسا؟

❖عبر تاريخ الفكر أو التاريخ البشري أو تاريخ التعليم، تظهر الإصلاحات دوماً بشكل منحرف وتحظى بدعم فرد واحد أو مجموعة صغيرة. وينطبق ذلك حتى على الديانات الكبرى التي أصبحت اليوم عالمية مثل المسيحية أو الإسلام. لا نَنْسَ أنّ محمّداً اضطر أن يلتجئ إلى المدينة بعد طرده من مكّة. إذا لم يتم سحق الانحراف، كما يحصل أحياناً، إذا نجح في خلق شبكات وأتباع له، يستحيل إلى نزعة، إلى قوة. وحين تستجيب هذه القوة لطموحات وتوقعات وحاجات، يمكنها أن تصبح فعالة ومؤثرة. لقد تحدّثتُ عن الأديان، لكن العلم الحديث كذلك نشأ عن انحرافات، حيث أنه بدأ في القرن السابع عشر مع عدد من الأفراد المنعزلين. وفي نهاية القرن السابع عشر، أنشئت أول «جمعية ملكية» تبعها ظهور الجمعيات العلمية في كل أمّة. في القرن التاسع عشر، ما إن حصل إصلاح الجامعات حتى دخلت العلوم إليها وما لبثت العلوم أن دخلت في قلب المجتمع والدول بعد ذاك، وها هي اليوم تغمر كل شيء. وهكذا نلحظ بوضوح السّيرورات.

والأمر نفسه ينطبق على التعليم. كيف انتقلنا من جامعة القرون الوسطى إلى الجامعة الحديثة؟ هنا أيضاً حصلت النشأة المنحرفة لبلد صغير هو بروسيا، ذلك أنّ مفكّراً مثل أ. فون همبولدت (A. Von Humboldt) خطرت له فكرة إنشاء جامعة مؤلفة من أقسام، لأن طاغيةً مستنيراً هو ملك بروسيا قرّر اتّباع هذا النموذج الذي ما لبث أن انتشر في كل مكان. ينبغي إذاً البدء من مكان ما بطريقة منحرفة غير مألوفة. لذا أقترح من ناحيتي إنشاء معاهد ثقافة في قلب الجامعات أو خارجها في كل مكان، تتوجّه إلى الجميع من كل الأعمار وتقدّم هذه المفاهيم الأساسية غير المعروفة: من نحن، نحن البشر؟ ما هو العصر العالمي؟ ما العقلانية؟ ما العِلْموية؟ كيف نواجه الشكوك؟ كيف نطوّر المعرفة؟ هذه الأسئلة التي لا تُدرَّس في أي مكان. ذلك طبعاً بانتظار حدوث هذا الإصلاح على مستوى الجامعة بكاملها، وعلى مستوى التعليم الثانوي والابتدائي بأكمله. لا بد من البدء بالصراخ في البرية. لقد اعتدتُ على ذلك، خاصة في الصحراء الفرنسية!

ـ أمام شكوك المستقبل، أليس هناك من عودة إلى الحِكَم الكبرى وتقاليد الماضي: البوذية، آباء الكنيسة...؟

❖أعتقـد أننـا يجـب أن نطمـح إلى حضـارة عالميـة تدمـج الأفضـل مـن كل مسـاهمة. وإننـي لأؤمـن إيمانـاً عميقـاً بـأن إسـهامات كـبرى يمكـن أن تـأتي مـن البوذيـة، والحِكَـم الشرقيـة، الهنديـة أو الصينيـة (الكونفوشيوسـية، الطاويـة)، ناهيـك عـن المعـارف والحِكـم وفـن العيـش المتواجـدة في مجتمعـات صغـيرة. ينبغـي إذاً التوجّـه نحـو مـا أسـماه سـيزير (Césaire) أو سـنغور (Senghor) بـ«تلاقـي الإعطـاء والأخـذ»، لأن الغـرب يمكنـه المسـاهمة عـبر مفاهيمـه للديمقراطيـة وحقـوق الإنسـان وحقـوق المـرأة، غـير أنـه لا يملـك الحكمـة بكاملهـا. فنحـن نفتقـر إلى فـن العيـش. إننـا منغمسـون في مغامـرة جعلتنـا نعتقـد أن الحلـول الماديـة سـتكون في الوقـت نفسـه حلـولاً معنويـة وروحيـة. بنظـري، لا تكمـن القضيـة في مسـاهمة حِكَـم المـاضي في الحـاضر بـل في دمـج الحِكَـم الآتيـة مـن أماكـن أخـرى، بمـا فيهـا المـاضي، مـن أجـل مواكبـة إصـلاحٍ حيـاتي يكـون مكمّـلاً لإصـلاح الفكـر والمعرفـة.

ـ في زمـنٍ نحتـاج فيـه إلى فكـر يأخـذ في الحسـبان تعقيـد العـالم، كيـف تفسّر الفكـر الواحـد المعـبرَّ عنـه في وسـائل الإعـلام وعنـد السياسـيين؟

❖ إن الأفـكار الأحاديـة، المشـوّهة، المبسِّـطة، العقائديـة (Dogmahqves) والمانويـة (Manichéénnes) تواصـل الازدهـار اليـوم لأننـا بـكل بسـاطة لم نخلـق نظامـاً تعليميـاً قـادراً عـلى المواجهـة. أنـا لا أزعـم أنـه يمكننـا إلغاؤهـا بشـكل كامـل لكـن فقـط محاربتهـا. في الواقـع، تكمـن المشـكلة في أنّ كل شيء يعـزّز حاليّـاً هـذه الأنظمـة الفكريـة والنزاعـات الحالية جميعهـا لا يسـعها سـوى أن تعـزّز الـرؤى الأحاديـة الاتجـاه. هـل المـاضي بائـدٌ بالـضرورة أم أنـه واسـطة للارتقـاء نحـو الحـاضر والمسـتقبل؟

ـ هل قدر الماضي أن يُتجاوَزَ، أم أنه واسطة للحاضر والمستقبل؟

أليـس تايـلارد دي شـاردان (Teilhard de Chardin) أحـدَ آبائـك في الفكـر، نظـراً إلى أنـه قـد اسـتطاع إظهـار حركيـة التعقيـد الـذي يسـعى نحـو وحـدة الألفـا (Alpha) والأوميغـا (Omega)؟

❖ تايـلارد مفكّـر عبقـري كبـير، أنـا أختلـف عنـه مـن ناحيـة مـا يملكـه مـن رؤيـة تؤمـن بالعنايـة الإلهيـة، فهـو يعتقـد بالمـآل السـعيد للنقطـة أوميغـا حيـث كل شيء ينتهـي عـلى نحـو جيّـد، مـن ناحيتـي، أتسـاءل عـما إذا كان كل شيء سـينتهي بشـكل سـيّئ ، بالرغـم مـن كل شيء، أُوجِّـه تحيـة إلى تايـلارد الرائـد والعبقـري في ميادـين عـدّة.

تعـود الرؤيـة المشـوّهة التـي نملكهـا عـن الزمـن إلى مـا يُصطلَـح عـلى تسـيمته بـ «مُعاصَرَويّتّنـا»(Notre Contemporanéisme) ، التـي تعتـبر أن كافـة الحقائـق تحـدث اليـوم فتتجاهـل المـاضي والمسـتقبل. هنـاك حلقـة عالقـة بـين المـاضي والحـاضر والمسـتقبل. فالمـاضي بحـد ذاتـه ينتعـش لأننـا نرجـع إليـه للإجابـة عـن أسـئلة الحـاضر. وفي كل مـرة، نغـيّره. فتاريـخ الثـورة الفرنسـية مثـلاً يتعـرّض للتعديـل باسـتمرار وفقـاً للتجـارب المكتسـبة أثنـاء الأحـداث اللاحقـة. لا يمكننـا إذاً فصـل المـاضي عـن الحـاضر والمسـتقبل.

ومـا هـو أهـم من المـاضي يوجد فعليـاً في كلمـة «العريـق» (Arké) التـي تعني الأسـاسي، والأول والأصـلي. هـي صيغـة كان ماركـس الشـاب يسـمّيها على طريقتـه في مخطوطـه الاقتصادي الفلسـفي «الإنسـان الجنـسي». (Lhomne Générique) والجنـسي هنـا بمعنـى القـوى الخلاقـة والمنظّمـة. أعتقـد أنـه مـن غـير الممكـن تصـوّر أي مسـتقبل إلا عـبر العـودة نحـو هـذا العريـق. إنّ الفكـرة التـي يتقـدّم بهـا جـان جـاك روسـو (Jean Jacques Rouseau) في أننـا نفقـد مـع الحضـارة التعبـير عـن الطاقـات البشريـة المتعـدّدة هـي فكـرة عميقـة للغايـة. واليـوم في حضارتنـا، كثـيرة هـي الطاقـات التـي تراهـا متصلّبـة ومتحجّـرة. وتتبـادر إلى ذهنـي هنـا جملـة سـانتأكزوبيري (Saint Exupéry) في خواتيـم كتابـه «أرض البـشر» (Terre des hommes) حـين يـرى أطفـالاً لاجئـين مـن إسـبانيا عـلى مـتن قطـار: «الكثـير مـن أمثـال مـوزارت المقتولـون». إني أرى أنّ يقظـة الطاقـات البشريـة يمكـن أن تخلـق مسـتقبلاً. والجملـة التـي يقولهـا هايدغـر (Heidegger) في هـذا الصـدد مهيبـة حيـث يعتـبر أنّ: «الأصـل ليـس خلفنـا بـل أمامنـا». إنهـا ربمـا قيامـة قوانـا الأصليـة، العـودة إلى هـذه القـوى الخلاقـة التـي هـي اليـوم مكبوحـة، مجمّـدة ومحجّـرة. فـكل بدايـة جديـدة تسـتلزم عـودةً إلى أمـر مكبـوح ومكبـوت. لهـذا السـبب، لا ينبغـي أن تتمـزّق العلاقـة بـين المـاضي والحـاضر والمسـتقبل. فالمسـتقبل لـن ينشـأ إلا عـن طريـق العـودة إلى مبادئنـا الأصليـة.

# اندهاشات المسلمين المعاصرين

## تحديات العقلنة وغواية المكننة

**خليل أحمد خليل**[*]

تسعى هذه المقالة للبروفسور الدكتور خليل أحمد خليل إلى الإضاءة على أصلٍ تأسيسي من أصول الاستغراب المذموم الذي وقعت به شرائح واسعة من نخب العالمين العربي والإسلامي منذ نهاية القرن التاسع عشر، يعرض الكاتب إلى ظاهرة الدهشة التي عصفت بالعقل المسلم وهو يتلقى حداثة الغرب بجناحيها العقلي والتكنولوجي، ثم ليبين الأسباب التي أفضت إلى ذلك، والنتائج المعرفية والسوسيولوجية المترتبة عليها.

«**المحرر**»

وصف هيغل الإسلام بأنه «ثورة الشرق».[1] وفي أيامنا الحاضرة وصف تييري كوفيل ثورة 1979 المسلمة في إيران بأنها «ثورة خفيّة»[2] بمعنى أنها ستكون ذات تأثيرات زلزالية في إيران ومحيطها أشدَّ وأعمق مما كان للثورة الفرنسية (1789) في أوروبا وعالمها. ومن المفيد التشديد تكراراً على أن الإسلام القرآني، عقلٌ أرفع يدعو إلى إعمال العقل في كل أمر، فهو كلام الله الرابط بالوحي الهابط بين القدسي والمقدّس، والرابط بالعلم الصاعد بين المقدس النبوي والمعصوم (المأموم) وبين الناس كافة. لكنه ليس، كما يُخال، كتاباً علميّاً متخصصاً، تفتح آياتُه بـ «سحْرٍ مستمر» كلَّ الأسماء (العلوم، في تأويلنا): وإن كان ينوي على «سِحْرٍ»، فهذا يُقال على معنى الاختراع، الابتكار والإدهاش المعرفي؛ لا على

---

[*]ـ عالم اجتماع، وأستاذ سابق في الجامعة اللبنانية.

1ـ G.W.F. HEGEl، Leçons sur l'histoire de la philosophie، tr.fr، Paris، 1970 .

محاضرات في تاريخ الفلسفة، تعريبنا؛ بيروت، مجد، 1986

2ـ Thiery Coville، Iran، la Révolution invisible، Paris، la Découverte، 2007 .

إيران، الثورة الخفية، تعريبنا؛ بيروت، دار الفارابي، 2008.

معنى الشعوذة و«النفْث في العُقَد» المنقود في القرآن ذاته ﴿وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِي ٱلۡعُقَدِ﴾[1].

في عصرنا تبّنى عبد الله العلايلي (1914ـ1996): «**توسيع هوية الإنسان وتضييق هوة الأديان**»[2] بنقد الخطإ بالعقل العلمي: «ليس محافظةً التقليدُ مع الخطإ؛ وليس خروجاً التصحيحُ الذي يُحقق المعرفة». لقد أدرك باكراً «ما وراء هذا التنوع (في الإسلام) من القوة التوحيدية الناظمة لمعنى الأنسنة وقيم الإنسانية[...]: «الطائفية مولود غير شرعي من انزواج [زواج داخلي: Endogamie] طوطمي بين التعصب الديني والتصلّب الفقهي والتخشب الرؤيوي». وباسترجاع العرفاني الشهير نجم الدين كبرى (1145ـ1221م) القائل «الطرائق بعدد أنفاس الخلائق»، يعلن العلايلي أن الإسلام دين الإدهاش، أي دين الكشف أو الاكتشاف العلمي لكونه دين الفطرة والفكرة، وليس دين الدوغماتية (الوثوقية) والأيديولوجية (الفكروية) المأزومة.

نشأ جيلنا وتكوّن علميّاً على ثقافة القرآن؛ وحين هاجرت إلى فرنسا (1962ـ1968) في غُربة علمية أو استفهامية، استغربتُ، بداهةً، اهتمامَ الجامعات هناك بما أسموه «علم الإسلام» (Islamologie) الذي لا مثيل له حتى الآن في مدارسنا ومعاهدنا وحتى في جامعاتنا. وبعد الاستغراب جاءني إيحاء المستشرق روجيه آرنالدز (له: ابن حزم الأندلسي، وثلاثة رُسُل لإله واحد، معرب، بيروت) بدرس «التعليم الديني في لبنان»، فاعتنيت شخصيّاً بوجهه الإسلامي (واعتنى سواي بالوجه النصراني). في افتتاح أطروحتي (التعليم الديني الإسلامي في لبنان، دوره التربوي والاجتماعي والسياسي) وهي مخطوطة (صُور)، استشهدت بحديث نبوي «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً، فطوبى للغرباء» وتساءلت من حينه حتى اليوم عما إذا كان العلماء الصراطيّون هم غرباء الإسلام؟ وسألتني ابنتي البكر، لينا: «من هُم الشيعةُ يا أبي»؟ وما انفك السؤال على محك العقل. خلصت إلى أن التعليم الديني الإسلامي، بالمعنى الدقيق، لا يشكل أكثر من 5% من تعليمنا الحديث، ولاحظتُ من تجارب المتدّينين أن «العبادات» لا تستغرق أكثر

**[1]ـ القرآن، 4/113. النفاثات هنا تُقال على النافخات الساحرات؛ وهي معاكسة لمفهوم النّفخ الروحي (91/21؛ 9/32؛ 29/15؛ 72/38) الذي يدل على الخلق الإلهي البديع. للمزيد، را. خليل أحمد خليل، معجم دلالات القرآن الكريم(عربي/فرنسي/انكليزي)، مخطوط، 1998.**

**[2]ـ عبد الرحمن الحلو، عبد الله العلايلي، العلامة الرؤيوي والإمام الحداثوي، بيروت، مركز بيروت للدراسات والتوثيق، 2014، صص 20ـ21. را. العلايلي: ا. سمو المعنى في سمو الذات أو أشعة من حياة الحسين؛ 2. تاريخ الحسين؛ 3. أيام الحسين (أعمال/ دار الجديد، بيروت 1994ـ1996).**

من ذلك الوقت، بالمقارنة مع «المعاملات»، فاكتشفت مغزى الحديث «معاملة الأبدان خير من معاملة الأديان» على معانٍ منها: إعمالُ الصدق في الإيمان حتى يصحّ وصف المسلم بأنه مؤمن، طالما أن الله هو المؤمِّن (Le Garant)؛ وإعمال العقل أوالعلم في استكشاف العالم المخلوق (المادة الحيّة بطاقاتها) واستثماره، لتحويل الطبيعة إلى ثقافة و/ أو حضارة؛ وتالياً، لا بدّ من توظيف العلم لتحصين الإيمان (وهذا خارج العقل العملي، طالما أنه ينمُّ، عندنا، عن سموّ الجسد إلى معنى الروح، وعن سموّ «أمر ربي» ـ الروح ـ إلى جسد حيّ، مُصَوَّر ومقوَّم في «أحسن تقويم»)، وفي حصن العقل صدى للروح، ولكن إن لم يُستعملْ فلسوف يصدأ... وقد يتحول التوحيد، بدون تجديد أنواعه، إلى توّحد (وهو مَرَض عُصَابي).

إلى ذلك، ميّزتُ خطأً إعمال العقل العلمي (عند عتبة 5%) الذي يُصحَّح بنقد من العقل العلمي عينه، وأن هذا ـ إن لم يُصحَّح من خلال أطوار التكوين العلمي ـ فإنه آيلٌ لا محالة إلى خَلَلٍ، ثم إلى شرْخ في المدار الحضاري والأنظمة السياسية؛ ورأيتُ أن الذنب (أو الخطيئة) بالمعنى الإسلامي لا يُصحَّح إلا بوعي روحي، بإصلاح السلوك، وخصوصاً بالتوبة والمغفرة والرحمة. ثم أدركت خطورة التخليط العقلي بين التكوين العلمي للمسلم وبين تكوّنه الإيماني، الناشئ عن إعمال العلم التقني في مجال الإيمان الديني، أو بالعكس،ما يعني طغيان آليات (ميكانيزمات) التكنولوجيات على قيم إيديولوجيات الهُوية، وتالياً تضييق الهُوية الإنسانية، لصالح ما يُسمَّى حالياً الإنسان الكوانتي (Homo Qunticus)، المجزّإ فيزيائيّاً بلا ميتافيزيقا روحيّة، أو ما يسمى «القرآن الصاعد»، من الإنسان إلى الله بالدعاء والصلاة والتأمل الكشفي (Extatique). وخلصت إلى ان سِحْر الآلات لا يرقى إلى إدهاش الإسلام، الغريب، هنا، بمعنى هجرة المسلمين المؤمنين، المتعلمين وغير المتعلمين، في فضاء المعرفة الإلهية. وتساءلتُ: هل «الهُجرة في الله» غُربة؟

**٢ـ الأطوارُ و «لقاءُ الله»**

* المسلم مهدوف، بكليّته، عن «قوسِ السماء» أي أن هدفه الأخير من هجرته أو رحلته العقلية الروحية هو «لقاءُ الله»، رؤيته، معرفته، أي العودة بالنفس المطمئنة إلى السكينة الإلهية (روح القدس، قرآنيّاً؛ و«ذرّة الله» فيزيائيّاً). لكنه، عليه أن يعملَ لدنياه كأنه «اشتغال أبدي»، أي كعقلٍ دائم، يمُارس التكنولوجيا في مجال، والأيديولوجيا في

مجال آخر، بدعوى أن التكنولوجيا قمينةٌ بحفظ الأيديولوجيا، وإنما بلا عكس (كما يحدثُ في فتاوى مضادة لعقل القرآن وعقلانية المسلمين)[1].

يؤشّر القرآن على عقل التطوُّر واتجاهاته بالمعاني الاسلامية: الأطوار هي حالات مختلفة (71)﴿وَقَدۡ خَلَقَكُمۡ أَطۡوَارًا﴾ (4/Phases)؛ وهي تحولات متعاقبة/متراكبة (Etapes، Transformations successivers).

* ﴿لَتَرۡكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٖ﴾ الانشقاق: ١٩ ـ الطبق هنا بمعنى الحال: من طبق إلى طبق، من حال إلى حال، أي أن الحياة تطوُّر، تحوُّل أو تغيّر، وكلما تغيّرت الحال، لا بد من إعمال العقل لاستكشاف المحال[2]، وإلّا أطبق الجهل على نُور العلم (نور الله والعقل)، وساد التوهّمُ بأن «الحال من المُحال». هنا يبرز المُدَّعُون «فقهاءُ المحال» كمزوّرين أو ملفّقين لمفاهيم الأطوار ولفلسفة التطور، يدّعون أن «الأحوال متطابقة» وينبغي تكرارها، إذْ هي بنظرهم المُعتِم «أطوار متساوقة»، «متوازية» بلا قطع معرفي. وهذا من ثقافة الظلام أو الجهل، وليس من ثقافة النور (الله نور العالم)[3]، أو العلم المبين، المقوّي للإيمان وقيمه.

**والحال، ما هي فلسفة الأطوار؟ وهل هناك مفهوم إسلامي خاص للتطوّر؟**

ينبّه القرآن إلى أن الله يخاطبُ عقل الإنسان وهو مضغة في رحم، وأنه يركّبه في أي صورة شاء ـ وهذه بنظر هنري كوربان صورة داخلية(Imaginal) وليست صورة خارجية (Imaginaire)، كما في تخيل ملاكين على كتفي طفل أو سواه[4]، وعندنا أن الصورة (Imago) هي بُنية مقدمة على هيئة ظاهرة خفية (منزلة، درجة، رتبة أو مرتبة...)، وأن منها معنى الصيرورة (Devenir) أي التحول من صورة إلى صورة أخرى، أي من عصر إلى آخر ﴿وَٱلۡعَصۡرِ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ﴾ العصر: ١ ـ ٢.

بمعنى ما أنه يخسر إذا انحجب بعقله عن تحولات عصره، وهرب منها هنالك حيث ينبغي عليه أن يواجه تحدياتها ـ وإلا «فالويل لمن صار غدُه مثل أمسه»، طالما أن «أجمل التاريخ ما كان غداً»[5] وكانت تقوده «نخبة الغد».

---

[1]ـ خليل، العقل في الإسلام، بيروت، دار الطليعة، 1993، ط2، 2010، انظر، خليل، عقل العلم وعقل الوهم، ن.ن. 2015.

[2] ـ L’Impensable، l’Absurde ou le Politique

[3]ـ البابا بنديكتوس السادس عشر، نورُ العالم، بيروت، دار الفارابي، 2013، (العقل هو مسيح كل الأمم، عند الموّحدين الدروز، رسال الحكمة).

[4]ـ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تقديم موسى الصدر، تعريب، نصير مروّة؛ بيروت، دار عويدات، 1965.

[5]ـ سعيد عقل، شعرُه والنثر، 7 مجلدات، بيروت، نوبليس، 1992.

قرآنيّـاً، اللـه هـو الصّـوّار، المُصـوِّر، الخالـق، البـارئ، الفاطـر..(24/59). ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ (6/3) ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ﴾ (11/7) و﴿ فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴾ (64/3؛ 64/40 و8/82). يبقـى أن نشـدِّد عـلى أن الصَّـوَّار هـو الـذي يُجيـب إذا دُعـي. وهـذا مـن الإيمـان، لا مـن العلـم السـحري أو التقنـي.

تطوّريّـاً، الإنسـان هـو المُصـوَّر في بَـدَنٍ، جسـد أو جسـم، ولكنـه مُصـوَّر عـلى أطـوار، أبرزهـا:

### I۔ طور الحَيْوَنة:

الحيـاوة (Biologie) بمعنـى أنـه خـالَ نفسَـه جسـداً آكلاً، حيوانـاً ـ حيّـاً (Vivant)، يتماهـى بمـا يـأكل، ويتخـوف مـما يقتلـه أو يأكلـه، بـدوره، مـن حيـوان مُفـترس (Prédateur). فهـو «حـيّ» ولكنـه ليـس، بعـد، «ابـن يقظـان» في وعيـه، أي أنـه لم يـعِ نفسـاً، روحـاً، عقـلاً مدبِّـراً لجسـده، كـما سـيحدث لـه في طـور لاحـق، حسـب جدليـة الأكـوار والأدوار (Cycles et Ryhmes) والطوطميَّـات.

### II۔ طور الروحنة:

روحانيـة الجسـد أو المـادة، حـين اكتشـف الإنسـان ان لجسـده نفسـاً / روحـاً / عقـلاً يقوده، كأنـه «النـار» الخفيـة أو الطاقـة التـي تقـود كل شيء (هيراقليطـس، مأثـورات Fragments)، ولكـن بمقاربـة قوامهـا أن الحيـوان أو الكائـن الناطـق (Parlêtre) يمـوت بجسـده ويحيـا (بـلا مـوت) بنفسـه، فصـار يقـال إن الانسـان جسـد وروح (أو نفـس، أو ذات، أو عقـل Logos)، منـه نشـأ العـلاج بالقـول أو الكلمـة (Logothérapie)، فتماهـى الانسـان بصورتـين متعاكسـتين: صـورة اللـه (فيـه) عـلى مـا يشـبه الألهنـة (Divinisation)، أو صـورة الشـيطان (المنعكسـة عليـه مـن عتمـة لا وعيـه)، عـلى مـا يشـبه الشـيطنة (Diabolisation)۔ ألهنـة الـذات أو الغـير، وشـيطنة الغـير أو الـذات. المفيـد أنـه في هـذا الطـور المسـتمر جـرى اكتشـاف المـوت نقيضـاً للحيـاة؛ وفيـه ظهـرت ديانـات البقـاء، ومنهـا ديانـات الخـلاص (مـن المـوت) والتوحيـد وختامهـا الإسـلام القـرآني، أي حدُّهـا الميتاتاريخـي في تطـور التاريـخ الإنسـاني (الطوطميـة، الأرواحيـة، اليهوديـة، النصرانيـة، الإسـلام، را. يوسـف شـلحت، بنـى المقـدس عنـد العـرب،

تعريينا). لاحقاً، سيرمز صدر المتألهين[1] إلى «ذبح الموت»، تأويلا لأمر الله بافتداء إسماعيل (سامع الله) «بكبش عظيم»، ولكن في القيامة، سيأمر الله بـ «ذبح الموت» ككرة، افتداء للجنس المخلوق (هنا جنس في تأويلنا ينطوي على مجازين الجنّ والإنس، أي الكائن الخفي والمتجسد معاً. المفيد أكثر هو اكتشاف الانسان لتلازم جسده وروحه وماعونه معاً.

### III_ طور الماعون

* يُنبه القرآن (سورة الماعون) إلى ضرورات الحياة (Les Choses Nécessaires)، أي كل ما يعين الإنسان، جسداً وروحاً، على البقاء حيّاً، فوّاراً، متألقاً في دنياه. والماعون، بتأويلنا، يعادل مفهوم تقنة (Techmé) في الحكمة اليونانية؛ ولكنْ لم يطوِّر المسلمون هذا اللفظ إلى «ماعونية» أو تكنولوجيا ـ على ما نعلم؛ بل ذهب بعضهم إلى تزوير معنى الآلة المستعان بها (Mécanique) واعتبارها من فنون الحِيل أو السحر، فآثروا سِحْر الألفاظ على ضرورة الآلات، واعتبروا «علم الكلام» فوق علم المكْزَمان[2] مُغَلِّبين «معاملة الأديان» اللفظية على «معاملة الأبدان» الماعونية. وهكذا، جرى أخذ عقل الدين إلى السحر اللفظي، فيما هو مدعوٌّ، قرآنياً، إلى عقل العلم الماعوني أو التقني. وهكذا، أيضاً، اختصروا الإنسان إلى جسد وروح (مع أنه لا جسد بلا روح أو عقل مدبِّر، ولا روح مدبِّراً بلا جسد يأكل ويلبس ويستعين بآلات عصره)، إلى أن أعلن مونتاني[3] أن الإنسان، الكائن الحيواني، هو «جسد ونفْس ولباس»، ورأى أن على الإنسان أن يمارس «فن الحياة» بحكمة حصيفة مستوحاة من الفطرة والتسامح.

### VI_ طور الأنسنة

* في الأطوار السابقة بدا الإنسان وحشاً آكلاً، قاتلاً (Homicide)، عارياً (را. كلود ليفي ـ ستروس (L’Homme Nu، Paris، Plon 1970)، لابساً، وماهراً (HomoHabilis). وهذه الأطوار السابقة لطور الروحنة، ثم الأنسنة، تساوقت عند بعض الشعوب، وتعاقبت عند شعوب أخرى ـ كان المسلمون منها لمرحلة، ثم التبس عليهم مجرى التطور (التكوير)

---

[1]ـ السجّادي، جعفر: قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين؛ بيروت، دار المعارف الحكمية، 2006.

[2]ـ يُقال خطأ «زمكان»، مع أن أمر المكان (كُنْ) سابق لحركة الزمان ولو بمليونيم او ملياردیم من الثانية الضوئية(أو الإلهية)، وأن أمر الإنسان هو من إمكانات المكزمان، فتأملوا. كما يقال خطأً «أهل الحل والعقد»، مع أن العقد سابق للحل؛ ناهيك عن خلافات «فقهاء المُحال» حول طور العقد وطور الحلّ، في مغامراتهم الفاشلة لإلغاء «العقل في الإسلام».

ـ[3] MONTAIGNE، Essais، 15331592ـ.

القـرآني، وخلطـوا مشـاهد الآخـرة بمشـهد دنياهـم (را. ابـن ميمـون، دلالـة الحائريـن، بـيروت، دار الجمـل، 2012) و(قـارنْ تفسـيره (Zohaî) بمفهـوم الهدايـة إلى الـصراط المسـتقيم). وإنمـا في هـذا الطـور مـن ألهنـة القيـم الإنسـانية نـزل القـرآن للفصـلِ بـين التوحيـد أو الإخـلاص للـه وبـين الـشرك، وذلـك بتأسـيس «ديـن جديـد» يشـكّل ثـورةً في عـالم الإنسـانية القديمـة. فصـارت أفعـال الإنسـان تُعـزى إلى تدبـير عقلـه ولكـن بأمـرٍ حـاضر ودائـم مـن ربـه. وكان ماعـون العـصْرِ في مكـة والمدينـة وفي محيطاتهـما يقـوم عـلى الاسـتعانة بالحيـوان / الآلـة الناقلـة والغاذيـة معـاً / وببعـض الأدوات الحربيـة (السـيف، الرمـح، القـوس والسـهم الـخ) والزراعيـة، الرعويـة... الحاصـل أنَّ الشـعوب التـي تملـك وسـائل نقـل أسرع (الخيـل والإبـل) ووسـائل قتـال أفعـل مـع عديـد مـن المقاتلـين، سـتكون هـي الأقـدر عـلى ممارسـة الغـزو أو الفتـح، وتاليـاً الأقـوى عـلى تجميـع الـثروات أو الأمـوال (الغنائـم أو الأنفـال، ثـم الصدقـات والزكـوات أو الضرائـب)، لتكويـن اقتصـاد ريعـي و «جنـين دولـة» في مدينـة رسـول اللـه. وبمـا أن التلابـس مسـتمر بـين قيـم اللـه وخلقـه وقيـم الإنسـان وماعونـه، فإنـه الإنسـان نفسـه أشـكل عـلى الإنسـان، حتـى تكونـت «كبكوبـة عُقَـد» في لاوعـي الجماعـات، وقـام وعـيُ الوحـي النبـوي (والإمامـي) بمحـاولات كدْحِيّـة «علميـة» تعليميـة، لفكّهـا بتشريعـات مسـتفادة من أدب القـرآن والرسـول (مدينـة العلـم) وبابهـا (عـليّ) كـما جـاء في حديـث. وبالعـودة إلى «جدليـة القـرآن» (1973) ألاحـظ مجّـدداً أن القـرآن حـاول عقلنـة الإنسـان بأنسـنة سـلوكه، المعـزوّ لأمـر إلهـي، ورأيـت أن أسـلمة السـلوك الإنسـاني تقـوم عـلى قُطبـين، اللـه والإنسـان، بمعنـى أن إبليـس أو الشـيطان ليـس شـخصاً مركزيّـاً مقابـل الإنسـان المسـلم / المؤمـن (أي الـذي يعقـل إسـلامه بوعـي وفهـم)، وبمعنـى ان عـالم الغيـب هـو فـوق علـم الإنسـان ـ وإن كـدحَ إلى ربّـه كدحـاً للقائهـ، فيـما عـالم الطبيعـة أو الشـهادة (عـالم الأبـدان) هـو في متنـاول الباحثـين عـن الحقائـق التاريخيـة، فيـما الحقائـق الاعتقاديـة، الميتاتاريخيـة هـي حقائـق ميتاعقليـة أو ميتاعلميـة. هـذا الفصـل، في طـور الأنسـنة، أسّـس للفصـل بـين علـم اللـه وعلـم الإنسـان، ولا واصـل بينهـما إلا بوحـي. ولكـن في تاريخيـة المسـلمين، جـرى الخلـط بـين العـادات والعبـادات، بـين المهجـة (Habitus) والبهجـة (lexus)، فكانـت تشـابكات بـين ألهنـة القيـم وأنسـنتها، وكانـت اندهاشـات عنـد معظـم المسـلمين، مـا زالـت تَـتْرى حتـى عصرنـا.

**V- طور المكننة**

نقصد بالمكننة تحويل التقنية الماعونية التقليدية إلى صناعة آلية، إلى نظام آلي، جعل شعوب العالم، منذ القرن الثامن عشر، تنشرخ حضاريّاً إلى شعوب بلا آلات متقنة (HD) وشعوب ذوات آلات متقنة، بحيث إن الإنسان العالِم /العالم (HSS) الذي ظهر منذ مليوني سنة، ككائن أعلى يجدد حياته ويمدّدها بعلم تقني محدود. الواقع أن الغزو التقني للعالم بدأ منذ 1492 ـ تاريخ غزو أوروبا لأميركا وطرد آخر عربي مسلم أو يهودي أو نصراني من غرناطة ـ وأنه اتخذ أشكال استعمار تقليدي، استيطاني وامبراطوري في كل حال، خصوصاً في آسيا وأفريقيا حيث عالم المسلمين أو المدار الحضاري العربي ـ الإسلامي[1].

إن المكننة مكنّت بلداناً أوروبية صغيرة أو صُغرى (البرتغال هولندا) إلى جانب بلدان أمبراطوريّة كبرى (بريطانيا، فرنسا، إيطاليا...) من الهيمنة بالعلم التقني على ساحات هائلة من بلدان شعوب بلا آلات حديثة، وإن عالم المسلمين كان في ظل العثمانيين عُرضة لأخطار طور المكننة أو «الثورة العلمية» في الغرب (أو المغارب)، وغزواتها لأجزاء من أمبراطورية «الرجل المريض» (مصر، الجزائر، تونس، المغرب، فلسطين، لبنان، سورية، العراق، الخليج، السودان الخ)[2]. وبعد وفاة «الرجل المريض» هذا، صار عالم العرب والمسلمين ضحية كبرى للمكننة، بقدر ما باتتْ أنسنةُ قيمه وروحنة أخلاقياته (عاداته وعباداته) أو أسلمة حضارته وثقافاته. أما سؤال عصرنا: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم الأوروبيون؟» فلا يزال حتى اليوم في مهبِّ الكدْح العلمي؛ وهنا مساهمة متواضعة في الإجابة الفلسفية العلمية.

## ٣ـ الأيديولوجيا والتكنولوجيا: تلازم التدبير وتساوق الأطوار

### أ) قراءتان وأصلان

I ـ قرأ **المسلمون** عموماً ما حدث في الغرب من «**ثورة حداثية**» امتدت منذ 1750 حتى 1970، على أنه مرحلة استعمارية ـ وهو كذلك ـ لكنه كان أكثر من ذلك، بنظر

[1]ـ رولان برتون، جغرافيا الحضارات؛ وجاك ريسلر، الحضارة العربية (والإسلام الحديث)، تعريبنا، بيروت، دار عويدات 2000.

[2]ـ Henry LAURENS، L'Orient arabe، Arabisme et islamique de 1798 à 1945. Paris، Armaud Colin، 2002 ـ المشرق العربي، تعريبنا (مخطوط، 2013).

صانعيه ومُروِّجيه. فكان على المسلمين أن يقاوموا ذلك الاستعمار بما لديهم من أيديولوجيا الهوية العظمى (Mégaidentité)، وتحديدا بالإسلام ولغاتهم القومية، مقابل ما لديه من تكنولوجيات الامبراطوريات الكبرى. وهكذا، وُضِعت الأيديولوجيا مقابل التكنولوجيا، بقدر ما رفض المسلمون ما ادّعاه ابن خلدون(المقدمة) من «تماهي المغلوب مع الغالب»، فجعلوا عيونهم في مواجهة «**المخارز**» ومانعوا وقاوموا وقدموا ملايين القتلى/ الشهداء. رأى المسلمون أن ذلك «الغرب» المستكبر هو «حرب على الإسلام» ـ خلافاً لما ادعاه أوليفيه كاري في كتابه «**الإسلام حرب على الغرب**»[1] ـ وأن حفظ الإسلام (حفظ الدين) هو واجب ديني مقدس، فوق حفظ الأبدان أو الأوطان، فقدموا مهجة البقاء الهويتي، الموروثة من طور الألهنة، على متعة «العيش ولو تحت حافر حمار»ـ كما جاء في ثقافة الحال العربية ـ الموروثة من طور الحيونة. إلا أن ما حدث، هو ان الغرب (أو المغارب، مقابل الشرق أو المشارق، قرآنيّاً) دأب على اعتماد «الهيمنة على العالم بعلم»، وهو يخال أنه يُعَصْرِن أو يُحَدْثِن مدارات حضارية أخرى، يسودها مبدأ «الهيمنة على العالم بوهم أي بأيديولوجيا»، مراهنا على غلبة التكنولوجيا في أرض الإسلام (تجربة «إسرائيل» في فلسطين، كدولة نووية، متفوقة تكنولوجيّاً على محيطها المسلح بالأيديولوجيا الإسلامية المُمانعة والمقاومة). وبطبيعة الحال، مازالت الرهانات الكبرى مفتوحةً، وانتصارات المتغالبين في الأفق الأعلى».

IIـ بعد 1970، وعولمة «الامبراطورية الأميركية»، قرأ المسلمون ما بعد الحداثة (ما فوق الحداثة، بتعريب محمد أركون، فيلسوف التفكيك الإسلامي (باريس 1928ـ2010) بتأويل ميتاعقلي: modernisme_modernisme= Méta ـ Post) بمنظار ما بعد الاستعمار؛ لكنهم رأوا بعين الواقع كيف ينطوي هذا الطور من عولمة الاستثمار (أو التجارة الحرّة) على الشكل الجديد للاستعمار التقني، التكنولوجي(مع ظهور نظرية الإنسان الكوانتي في الفيزياء، المقرونة بسؤال إيديولوجي خطير على الهوية الدينية: «هل للإنسان نَفْس؟» المتهدِّد مداورةً لروح الإسلام، ومباشرة لأرض المسلمين. هذه الحال، جعلت المنصف المرزوقي يميز الاستعمار الخارجي (الاحتلال) من الاستعمار الداخلي (احتلال الروح)[2]، أو ما عُرف بمسميات أيديولوجية أخرى: الاستعمار والاستحمار.

---

**[1] ـ Olivier CARRE (et Claire BRIERE)، L'Islam، guerre à L'Occident، Paris، 1984.**

[2] ـ المنصف المرزوقي، طغاة مؤجلون (Dictatures en sursis)، تعريبنا؛ بيروت، دار التوفيق، 2013.

**لكن ما أصل هذا الانفراق بين الأيديولوجي والتكنولوجي؟**

نخاله مأصولاً على فرعين، من أصل واحد (السحر) ختم عليه القرآن بخاتم الإسلام معلناً الدّين القيّم، فوق السحر والشعر والكهانة، ومشدداً على الأنسنة بالعقلنة أو الروحنة (أمر الله وعقل الإنسان). فمن ذلك الأصل السحري المشترك، انفرق العلمُ والوهمُ، الدين والخرافة، إنما ذلك «السحر المستمرّ» كان على طوقين أو طاقتين (Deux énergies، 2sources) أو مصدرين للدين والأخلاق (رأ.هـ. برغسون)؛ دعا القرآنُ إلى إعمال أحدهما (قوة العقل) والى نبذ ثانيهما (قوة اللاعقل، الخيال أو الجنون). مع ذلك، استمر تشابك السحري والديني، ليس عند المسلمين فحسب، بل أيضاً عند معظم سكان الكوكب الأزرق: 10.000 جماعة إثنية، 6000 لغة، 4000 ثقافة (را. Larouse،2014). يشكل المسلمون اليوم أقل من ربع سكان العالم، لكن على مساحات هائلة، وبدول تعادل ثلث دول الأمم المتحدة. وهم بذلك مشروع لأكبر امبراطورية محتملة في عصور مقبلة، وهي مؤجلة طالما أن الأيديولوجيات المسلمة (نعني عقائد المسلمين التاريخية، السياسية) لا تتحصن في إيديولوجية إسلامية (قرآنية) موحدة، ما جعلها «حصنَ أصداء» لتغالب التكنولوجيا والأيديولوجيا في مسرح العولمة، بكل قُواه ودُماه. يفتقر عالم المسلمين إلى الصوت الموحد، «الصوت الخلاق الذي يوقظ العالم» ـ كما خاله الشاعر الألماني هولدرلين (1770ـ 1843) وهو يرقى بالمقدس نحو الغنائية الرومانسية.

المؤسف هو أن القفا الأيديولوجي للسحر طغى عند معظم المسلمين على وجهه التكنولوجي، فأعملوا عقولهم في مجالات الإيهام السحري أو الاستبهام الميتاتاريخي، وأهملوا ـ بل أسقط بعضُهم ـ تدبير العقل، حتى خالوا «دينهم» سحراً، وتداولوه بسذاجة كعملة زائفة، بوعي زائف، متغرب عن أصله العقلي، ومستغرب مما يحدث حوله من ثورات علمية ـ تكنولوجية، فلا يحظى منها إلا بأصداء يحاكيها، بعدما كان «الطائر المحكي» في دينه وحضوره الحضاري، ولو شعراً (المتنبي، مثلاً). فهل جاءهم «صوت خلّاق» من الشرق (إيران) كما توقع كمال جنبلاط «تسمعون خفق النعال آتيا من الشرق»[1]، واكتشفه ميشيل فوكو[2] حين زار إيران وأدرك لغز «ثورتها الخفية» التي حولت قوة الجماهير الايديولوجية، إلى طاقة ثورية، ستسعى إلى صون الايديولوجيا أو الهوية الكبرى بالتكنولوجيا؟

---

[1]ـ خليل،مع كمال جنبلاط، بيروت، المركز الثقافي العربي،2012 [ورا. ثورة الأمير الحديث 1984].
[2]ـ الذواوي باغوره، فلسفة ميشيل فوكو/وتعريب، تأويل الذات/ بيروت، دار الطليعة، 2014.

ـ لـئن جـاء القـرآن الهابـط، وحيـاً، مـن الأعـلى إلى الأدنى، فاصـلاً الإيمـان عـن السـحر عنـد بعـض الشـعوب، فـإن العلـم الوحيـاني سـيكون بمثابـة «قـرآن صاعـد» مـن اختبـار العقـل للموجـودات والكائنـات عـلى مـدى تحولاتهـا وأطوارهـا، ومنفصـل بـدوره عـن السـحر اللفظـي، أو الوعـي الزائـف، فمُركِّـز أكـثر فأكـثر عـلى تقنيـات السـحر الماديـة، إلى أن حصـل سـحر التكنولوجيـا، تـارة خادمـاً للإيمـان (الكنيسـة والعلـوم الحديثـة) وتـارة مسـتقلاً عـن كل ديـن أو إيمـان، محايـداً، صالحـاً لـكل الاسـتعمالات (الدينيـة وغـير الدينية،وحتـى المعاديـة للأديـان). فـماذا حصـل في المـدار الحضـاري العـربي ـ الإسـلامي؟

**ب) تلازم التدبير وتساوق الأطوار**

مـا حصـل هـو أن الفتـح القـرآني كان فتحـاً عقليّـاً، معـزَّزاً بفتوحـات إلهية/إنسـانية، إيمانيـة/عقلانيـة، هدفهـا الأخـير إعـلام النـاس كافـة بـأن إلهَهـم واحـد، وتاليـاً، أن عقلهـم المدبِّـر لا بـد لـه مـن أن يتوحـد حـول فكـرة مركزيـة كـبرى ومطلقـة: تأسـيس ديـن. فتوسـلوا مـا توافـر لهـم مـن ماعـون عصرهـم (حيوانـات مدجّنـة، أدوات وآلات معيشـة وقتـال)، وبذلـك اقـترن جـواد العقـل الإسـلامي بجـواد العقـل الماعـوني (التقنـي) وأنتـج اقترانُهـما تدبـيراً تطوريّـاً، متلازمـاً مـع تسـاوق الأطـوار. للمثـال، سـنذكر هنـا روايـة جـاك ريسـلر، الأكاديمـي السـويسري (الحائـز عـلى جائـزة الأكاديميـة الفرنسـية) عـن تدبـير الفتـح: «حـين وصـل فاتحـون مسـلمون إلى مشـارف سـمرقند، وعسـكروا خارجهـا كعادتهـم، خـرج إليهـم أعيـان سـمرقند، عارضـين عليهـم مـا كان يسـحرهم مـن زخـارف ذلـك العـصر ـ أمـوال، جواهـر، نسـاء، وغـلال أخـرى ـ فـما كان مـن قائـد الحملـة إلا أن طلـب منهـم تزويـده بكميـات مـن الـورق السـمرقندي المشـهور، لإرسـاله إلى علـماء الإسـلام في حواضرهـم. وخلـص أهـل سـمرقند إلى أنهـم يواجهـون، هنـاك وآنـذاك، فاتحـين رسـاليين، مرشـحين لحكـم العـالم بالإيمـان وبالعلـم معاً».(الحضـارة العربيـة.م.س؛ للمزيـد/ را. خليـل، الـتراث العـربي مـن الـتراب إلى ناطحـات السـحاب، بـيروت، م.ث.ف. 2011). وعليـه، قامـت حضـارة عربيـة ـ مسـلمة (أي صنعهـا مسـلمون) وإسـلامية (بقـوة الإسـلام وتدبـيره العقـلي)، وتعاقبـت أطـوار «الامبراطوريـات» عـلى إيقـاع سـلالات متغالبـة (بعـد مقتـل الإمـام عـلي، وهـو أول عقـل مدبِّـر يُغتـال في الإسـلام الخليفـي، عـلى خلفيـة فتنـة كـبرى) جعلـت مراكـزَ الحضـارة تنتقـل بموجـب تغيـّر السـلالات، لا بمقتـضى تدبـير سـياسي عقـلاني متسـاوق مـع الأطـوار: دمشـق

وغلبة الأمويين بالدم؛ بغداد (نيويورك العصر) وغلبة العباسيين بالانقلاب على أبناء عمومتهم الطالبيّين/ العلويين، وغلبة الفاطميين بالدعوة الجديدة وبالعنوة وإنشاء القاهرة بكل مرتكزاتها الدينية والعلمية (الأزهر، دار العلوم والحكمة...) إلى أن نبا سيف العقل وكبا جواد العلم، لصالح الانكسار التطوري في مساقات النُّظُم المسلمة. فهل تعب حقا جواد العقل الاسلامي، وأخذ يرتاح على «مدائن» لا عاصم لها من أدائها سوى الدِّين؟ والتكنولوجيا؟ الواقع أن استراحة العقل الاسلامي المجاهد قد طالت كثيراً، وتمادت في انحطاطاتها وانحلالاتها، حتى فقد المسلمون مفهوم التطور ذاته، وتحديداً معنى التقدم، والتبس على عقلياتهم الفرق بين التأخر والتجدد ـ إلى ان قام بينهم من دعا إلى اسقاط التدبير (ابن الصلاح الشهرزوري، الإسكندري...) مدّعيا أن «إسقاط العقل» هو «ميزان العقل» أو عينه؛ وعمت الفوضى وانتشرت حَوْكَماتُ اللاعقول أو حكومات الطغيان والاستبداد الثورية.

إلى ذلك، شاع وباء الجهل، العدو الاول للعلم؛ فصار يقدم التقليد، بلا تدبير تساوقي للتطور، كأنه هو التجديد بعينه، الحافظ لبيضة الإسلام بالعودة إلى أبجد الدين، أي الآباء والجدود. فكانت العاقبة حتى عصرنا: خروج أكثر المسلمين من عصرهم بقوة الجهالة والتجهيل، هناك حيث يلزم العلم والتعليم (معدل الأمية نحو 70% في عالم المسلمين الراهن)، ومحاربة المتعلمين منهم، أكانوا علماء دين أو علماء دنيا أو الإثنين معاً ـ ما جعل القرآن كتابا أو مصحفاً يُعاذ به على رفّ الذاكرة الهذائية، ولا يستفاد منه في رسالتيه: دعوة الناس إلى إله واحد، ودعوة العقول إلى الاستنارة والتنوير، بدلاً من هذا الاستغراب الطفولي. بدون هاتين الدعوتين معاً، تنكسر سلسلة التطور الحضاري، وإن تعاقبت أجيال (أكثر من 50 جيلاً منذ انتصار الإسلام المحمدي في المدينة، 630م، حتى اليوم)، وتجددت تكنولوجيات، وتغيرت معالم كوكبنا... وبدلاً من تجديد الحضارة المسلمة، حضارة المسلمين، بالثبات على الايمان التوحيدي وبالسحر أو الإبداع التكنولوجي، جرى التمديد لانحطاط التدبير، أولاً باستعارة عقول أمم متقدمة تكنولوجيّاً؛ ثانيا باستثمار عقول المسلمين في أدلجة ألفاظ (منها فتاوى الترهات، على أكثر من 700 قناة فضائية، لتحريض المسلمين على الفتنة (الهَرَج والمَرَج) بتكفيرهم لبعضهم تمهيداً لتعنيفهم واقتتالهم، أي لتدمير الإسلام من داخله)، بدلاً من اعتماد المكننة كوسيلة فعالة للتمكّن من الهيمنة على عالم المسلمين بعلومهم هم، لا بعلوم سواهم، والحال، حين

لم يعد الإبداع العقلي يجمع المسلمين المعاصرين، أخذ الاستتباع التكنولوجي يفرّقهم، متأسراً «عقولهم» كبراكين مطفأة، مستلحقاً بلدانهم ومواردهم وثرواتهم بالعقل العلمي المعولم غرباً (هنا روسيا، الصين، اليابان... غرب أيضاً). فما حيلة «عقل أسير»، «مستقيل» من الإعمال التطوري، أمام عقلٍ حرٍّ، سيّدٍ في مجاله وعالمه؟

## ج) «الثورة الخفّية»

بالعودة إلى أطروحة كوفيل عن «الثورة الخفية» نستغرب كيف أن مسارات الثورة الإيرانية لم تُقرأ عند المسلمين العلماء وكأنها ثورة في ثورة الإسلام (العقلي) والمسلمين المعاصرين (المُستعَمرين من الداخل والخارج معاً)، بل قُرِئَت في استيهام الأيديولوجيات الغربية، الاستعمارية الاستثمارية بلا هوادة، وعُكِست في مرايا الإعلام السياسي العربي أو المسلم، كما لو أنها «ثورة مذهبية» (شيعية) مضادة للسنية المهيمنة على المشهد الآفرو ـ آسيوي لعوالم المسلمين المستلحقة بأكابر المستكبرين الامبراطوريين (الإمبرياليين، في المصطلح الماركسي ـ اللينيني)، وفوق ذلك، صنفت أيديولوجيّاً على أنها «فارسية» معادية للعروبة أو الجامعة العربية (Panarabisme)، فكانت حرب الغرب (صدام وحكام الخليج، بتأييد من أميركا وإسرائيل) على الثورة الخفية، مقترنة بحرب تكفيرية، تدّعي أن المسلمين الشيعة يشكلون «ديانة مستقلة» (را.هـ. جعيط، الفتنة، م.س.، وم.ع. الجابري، تكوين العقل العربي، أعمال، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، وهفوة «العقل المستقيل»)، وأن عقلهم مأسور، مقال أومستقيل من صنع التاريخي... وعندنا أن هذا الإرهاب الإعلامي المؤدلج بفتاوى وكاريكاتورات وافتراءات هو الذي أسس لهذه «الحروب التي تخاض باسم «اللاعقل: ضد العقل في الإسلام، ضد اقتران الإيمان بالعلم، وترابط الأيديولوجيا الدينية بالتكنولوجيا المستقلة. في ثورتها الخفية، كما في «الحروب» المفروضة على إيران، أدركت الجمهورية الإسلامية أهمية إرصان العقيدة وتحصينها بعلوم العصر. فثّمرت في محيطها، كما في داخلها، وحددت «أميركا وإسرائيل»: كعدوّين محرّكين للصراع على الشرق الأوسط، وعملت على عقلنة السياسة، رغم مخاطر الرهانات على مستقبل المسلمين المنشطرين بين ضفتي الإسلام (السنة والشيعة) وغير المتنبهين إلى أن «نهر الدم» المراق على الأيديولوجيات السحرية السياسية، المستقلة بوهم فتاوى تُرَّهية (را. خليل، جدليات الفتاوى والسلطة، بيروت، دار الطليعة، 2014).

إن الجمهورية الإسلامية، المقامة على تدبير العقل وتساوق الأطوار، هي المستهدفة، المهدوفة عن أقواس الحروب الراهنة ونشّاباتها (أفغانستان، العراق، سورية، اليمن، الصومال، ليبيا... بعيدا من المستعمرة النووية «الإسرائيلية» المقامة غربيّاً في فلسطين) وليست التسمية هي المستهدفة (فجمهورية موريتانيا الإسلامية، مثلاً، لا تدخل في حُسبان الصراع التطوري؛ ومشروع تسمية اتحاد ليبيا وتونس (جمهورية إسلامية)، أيام بورقيبة والقذافي، ليس هو الذي أجهض الوحدة هناك). ما حدث منذ 1979 في إيران حتى اليوم، هو التخويف الأيديولوجي من تكنولوجيا الثورة العلميّة المسلمة، واعتبار طهران، هذه الهضبة الحضارية التي أسهمت مع العرب وسواهم في تكوين الحضارة المسلمة، بمثابة النواة المركزية الصلبة لقيام امبراطورية إسلامية متجددة، قوة عظمى لهوية عليا، ببنية عملاقة، لا مذهبية، لا سنية ولا شيعية، لا غربية ولا شرقية، مستقلة بقدر ما هي مستقيلة أو متحررة من الأسر الدوغماتيكي في الداخل، ومن الأسر التكنولوجي في الخارج. إن إنصاف ثورة العقل الجمهوري لن يأتي، إذن، من خارج الصراع التاريخي، مهما حاول اللاعقل الميتاتاريخي توشيم الواقع بأوشام تُرَّهيّة لا تَثبت أمام ثورة إيران التكنولوجية،التي كسبت حتى الآن حقها في البقاء كقوة نواتية (نووي) لثورات شعوب المسلمين على ما يفرض فوقهم من حكام طغاة ـ يعطلون ويؤجلون بالأموال مسارات التطور التي لا ترد في آخر المآل. هنا نلفت إلى أن ثورات الأمم الكبرى، كالأمم المسلمة (ومنها العربية والإيرانية والتركيّة...) تستغرق عقودا، بل قروناً، وكي تكمل دورات «ثورتها الخفية» ـ الإيمان مع العلم التكنولوجي، أو ثبات القرآن ومتغيرات المكزمان.

## ٤ـ قوة التطور الخلّاق

تشي خرافة «الفوضى الخلّاقة» بما يستبطن عقلُ الغرب التكنولوجي من مشاريع لتدمير نُوى التقدم لدى أمم ـ منها الأمم المسلمة أو الأمة الاسلامية ـ كانت حتى عهد قريب خارج المدار الحضاري العلمي ـ التقني، أي أنها كانت تحفظ أنسنتها وقيمها بقوة الوهم، لا بقوة العلم (انظر، خليل، عقل العلم وعقل الوهم، بيروت، دار الطليعة 2015، تحت الطبع)، فإذا بثورة جيل مسلم تنهض من الخفاء إلى العلن، وتشهر سلاح التقدم بقوة الإيمان والعلم التقني والإنساني معاً.

### أ) تعاقب الأجيال

* كان ابـن خلـدون (المقدمـة) في القـرن الرابـع عـشر الميـلادي قـد أثـار مـن زاويـة (العمـران) مسـائل تعاقـب الأجيـال، ولكنـه لم يعقـب عـلى بـداوات عـصره، وتاليـاً لم يكتشـفْ مـا أسـميناه البدوقراطيـة (را. خليل،لمـاذا يخـاف العـرب الحداثـة؟ م.س) فاكتفـى بتقديـم جيـليٌ للتعاقـب (انظـر، سيار الجميـل، المُجايلـة، بـيروت، المؤسسـة العربيـة، 1998): جيـل يبنـي، جيـل يـرث، وجيـل يهـدم مـا ورث. وعندنـا أن هـذا التقويـم قـد ينطبـق عـلى المـدار البـدوي للتطـور العـربي، فيـما كان تعاقـب الأجيـال عـلى ضفـاف أوروبـا المتوسـطية الجنوبيـة ينـم عـن تقـدّمٍ مـا في مسـارات التطـور (مولـد الفـرد، حريـة العقـل حوجيتو: أنـا أفكـرـ وفيديو: أنـا أرى؛ تصنيـع العلـوم وتراكـم النهضـات، عـلى ايقـاع حـروب اسـتعمراية هائلـة). لم يختلـف ابـنُ خلـدون عـن سـابقيه ممـن فقـدوا مفهـوم التقـدم وتقلـدوا المحافظـة عـلى التقليـد» بـلا تجديـد أو نقـد. فالأطـوار، كـما الأجيـال، تحـدث، بامتـدادات وانقطاعـات، بتعاقـب قطعـي أو بتسـاوق وتراكـب (juxtaposition). حتـى إن ابـن خلـدون خـال ان الرياسـتين الدينيـة والعلمية لا تجتمعـان لأحـد عنـد العـرب (بوهـم عـدم اجتـماع سـيفين في غمـد واحـد أو ذكريـن عـلى أنثـى، هكـذا!) وفاتـه الأنمـوذج المحمـدي في المدينـة (تأسـيس ديـن وجنـين دولـة معـاً)، فلـم يلتفـت إلى مـا نسـميه هنـا «انقـلاب السـقيفة» باسـتبعاد عـلي، المرشـح لمتابعـة أنمـوذج أخيـه وابـن عمـه ومثالـه؛ ولم يقـرأ في مشـهد «يـوم الـدم» معنـى رأس الحسـين مقابـل رأس السـلطة... فـرأى أن معاويـة فقـط، هـو الـذي قلـب الخلافـة مُلْـكاً...

### ما الجديد في خفاء الثورة الجمهورية المسلمة؟

* هـو أن تعاقـب الأجيـال الـذي أجّـل وأحبـط تحقـق الأنمـوذج المحمـدي /العلـوي أو الصراطـي (عنـد الامـام الصـادق الـذي دعـا الآبـاء إلى فـك أبنائهـم مـن أسر أبوتهـم، وحـذر مـن أن يكـون غـد الأبنـاء مثـل أس الآبـاء والاكتفـاء بتقليـدٍ بـلا تجديـد. را. عـلي زيعـور، الإمـام الصـادق، بـيروت، منشـورات عـز الديـن: 1992).

* هـو أن الأجيـال المتعاقبـة، تاليهـا أفضـل مـن سـابقها، وأنهـا أجـدى مـن أجيـالٍ أولى، في تلبيـة دعـوة أوامـر «شـديد القـوى» الـذي علـم محمـداً كيـف يقـوي الإسـلام عـلى مناوئيـه، بقـوة تكاثـر المسـلمين وانتشـارهم في الأرض (جماهـير مليونيـة أو مليارديريـة في عـصر الثـورة المسـلمة بتدبـير العقـول الدينية/العلميـة معـاً).

* هو أن التقدم ممكن في تسلسل الأطوار المتراكبة، المتوازية والمتقاطعة أيضاً.

**ب) التطور الخلاّق**

ـ يُعزى مصطلح التطور الخلاّق إلى هنري برغسون (باريس 1859ـ1941)، الفيلسوف الفرنسي اليهودي، الذي رفض اعتناق المسيحية وسواها، حتى لا يُقال: إنه تخلى عن أقلية مُضطَهدة في أوروبا لصالح أكثرية مهيمنة مع أنه بدا في أعماله الفلسفية، لا سيما كتابه «مصدرا الدين والأخلاق» مسيحيّاً أكثر منه يهوديّاً. وفي قراءتنا لهذا المفهوم من خلال «ثورة العقل المسلم» الخفية، نرى أن التطور الخلاّق في حكمة الخميني تجلى في الثبات على موقف قرآني صراطي وحيوي، قوامه «تهافت» أربعة عشر قرناً من البناء الامبراطوري الزائف، وابتناء أمبراطورية إسلامية، مؤجلة منذ السقيفة وصفين وكربلاء حتى عهد الشاه. هذا الفهم الجديد للتطور الخلاّق من أنه سد الطريق على مشاريع أميركا وإسرائيل في هذه المنطقة الحيوية جدّاً من العالم. وهذا بالتحديد ما جعلها ثورةً هادفة ومهدوفة في آن.

**والحال/ ما هي وجهة مسارات تطورها اليوم، وغداً؟**

ـ اليوم، ما بعد الاستعمار أو ما بعد الحداثة يجعل مسلمي «الأنظمة القلِقة» يغرقون في مستنقعات «حروب أهلية» لا بد من انتهائها بتسويات كبرى، كما هي حال ظاهرة الحرب في التاريخ؛ فيما مسلمو «الأنظمة القارة» نسبياً (الخليج، إيران، تركيا) يراهنون على تسويات أولى مع الغرب (5+1)، وقد تليها تسويات إقليمية ومحلية، لكن «بعد خراب المنطقة» وليس البصرة فقط، كما كان يُقال.

ـ وحدها البلدان المسلمة التي تقرن الايديولوجيا بالتكنولوجيا ستتمكنُ إذن من استدخال عقل العلم في السياسة، في انتظار «ثورة علمية» مصنوعة محليّاً، مستقلة في مصادرها وأهدافها الكبرى: التقدم مع التطور، فك الاشتباك بين الأطوار والأجيال، والانتقال من الاقتصاد الريعي (الإمارة تجارة) إلى الاقتصاد التكنولوجي (التدبير ماعون أو تقنيات).

ما يحدث في الشرق الأوسط من تدمير لبنى الحكم البدوقراطي، قد يستمر عوداً،

ولكنـه سـيضع المسـلمين في أفـق البحـث عـن أنمـوذج سـياسي مركـب مـن الفدراليـة المركزيـة والديموقراطيـة الشـاملة (اقتصاديـة، اجتماعيـة، علميـة وسياسـية). وهنـا دور خـاص للنُخـب العلميـة الملتزمـة التـي تواكـبُ تحـولات الأمـة المسـلمة، في منعرجاتهـا مـا فـوق المذهبيـة، الطائفيـة، بعـد انقـلاب البنـى البدوقراطيـة إلى بُنـى بروتوديموقراطيـة، تمهيـداً لقيـام بنـى ديموقراطيـة تقطـع مـع أطـوار مـا قبـل الأنسـنة، بعقلنـة جديـدة في تقنياتهـا ووسـائل تـداول السـلطة داخـل الجماعـات المَعنيّـة بالتغيـرّ[1].

### أمبراطورية العقل: اختلال أم خطأ؟

* ليـس لنـا أن نحـدد، منـذ الآن، مـآلات الحـروب المندلعـة «حرائـق» في مكونـات الأمـم المسـلمة، فهـذا مـن شـأن الايديولوجيـا التـي لا تـرى اتجاهـات التطـور إلا بعينهـا الصقلوبيـة، العُواريـة (هنـا العـين لا تعـود كامـيرا تصـور الواقـع ولا يعـود الدمـاغ حاسـوباً يخّـزن الصـور/ الأفـكار ويحللهـا، بـل تبـدو وكمـرآة مشـدخة، يُـرَى فيهـا الأنـا النرجـسي، ولا يُـرى الآخـر، الموصـوف عمومـاً بأنـه «أعـور»). فعـين العقـل، ميـزان العلـم، تجعلنـا نكتفـي بالتسـاؤل عـما إذا كان مـا يحـدث هـو «تطـوّر خـلاّق» أم هـو تدمـير فوضـوي لا يخلـقُ سـوى الحرائـق والكـوارث المصطنعة،والمصنفـة أيضـاً ولـو مـن بعيـد.

وبعـد، كـم مـن الأجيـال العربيـة والمسـلمة سـيلزم لاخـتراق «حصـن الأعـداء» والتوصـل إلى ينابيـع الحضـارات العقلانيـة؟ لقـد تعاقبـت حـروب وأجيـالٌ، ولم يحـدث القطـع المنطقـي بـين أطـوار مـا قبـل العقلنـة ومـا بعدهـا. في عـصره الاول، قـدم الإسـلام رسـالته، عـبر القـرآن والقـراء (أول حـزب سـياسي متشـدد في الإسـلام، را. هــ. جعيـط، الفتنـة، م.س). وأفـضى التطـور الصراعـي عـلى الملـك إلى قيـام «امبراطوريـات» أمويـة، عباسـية، فاطميـة، عثمانيـة تركيـة...) خالهـا بعضهـم «عروبيـة» وبعضهـم الآخـر «إسـلامجية». وبقـي السـؤال: بـأي عقـل يُرتجـى تحويـل الديـن إلى علـم، وتحريـر الفقـه السـياسي مـن السـحر الأيديولوجـي، وجمـع المسـلمين كافـة في «أمبراطوريـة عظمـى»، مـن ماليزيـا وأندونيسـيا حتـى نيجيريـا...؟ لقـد طغـى سـحر الـدم والقتـل عـلى عقـل «البقيـة» والحـوار.؟ وكلـما انقطـع الحـوار بـين المسـلمين، تعرضـت البقيـة للمخاطـر الكـبرى (للإبـادة والافـتراض). وان مـا دار حتـى الآن

[1]ـ خليـل، إشـكاليات الشـيعية السياسـية: هـلال شـيعي في بـدر سـني؛ مركـز المسـبار للدراسـات والبحـوث، الكتـاب 80، أغسـطس/ آب 2013، ص 41ـ59.

مـن أحـداث قاتلـة في المجـال الإسـلامي المنشـطر (أنـا سـنية، أنـت شـيعي، تقـول الكاتبـة السـعودية سـارة مطـر) وتقـول القنـوات الفضائيـة أكـثر مـن ذلـك؛ ولكـن مـا يحـدث في ميادين «القتـال» أدهـى مـن كل قـول.

والحـال، أَلاَ يلعـبُ «مسـلمون» ألعـاب التفكيـك لدولهـم الوطنيـة وفقـا لإرادة السـاحر التكنولوجـي الغـربي والاسـتغرابي، فيخالـون أنهـم «ينـصرون» أيديولوجيـا عـلى أخـرى، فيـما هـم يدمـرون امبراطوريـة العقـل «الخفـي» في الإسـلام؟

أرى ان مـا يحـدث هـو أكـثر مـن اختـلال في البنيـة العقليـة «المسـلمة». أنّـه خطـأ، عمـره أكـثر مـن 14 قرنـاً: خطـأ قلـب الإسـلام، عـلى نقيـض القـرآن، إلى سياسـة قَبَليـة، فيـما هـو أصـلاً وفصـلاً، وحيـاً وعقـلاً: ديـن. وليـس خطـأً الفصـل بـين الإسـلام والسياسـة، وتحديـداً بـين «رجـال الديـن» و«رجـال الدولـة»؛ بـل الخطـأ هـو الفصـل بـين الإسـلام والعقـل، وتقديـم إيمـان المسـلمين كأنـه «خرافـة» أو «وهـم» قابـل للتوظيـف السـياسي. أو كأن المسـلمين «تجـارة في إمـارة».

وتبقـى دعـوة القـرآن قائمـة لتجـاوز الاختـلال وتصحيـح الخطـأ، وتبقـى مغامـرات العقـل في الإسـلام ممكنـة ومثمـرة، إذا سـعى المسـلمون المسـتقبليّون إلى تحقيـق أنسـنتهم الأخـرى بقيـم عقلانيـة، علميـة، تتوسّـل المكننـة، وليـس فقـط الأدلجـة للانتقـال مـن الحكم بوهـم، إلى الحكـم والحوْكمـة عالَميّـاً بعلـم. وإن ألفبـاء «حـلّ العقـد» تبـدأ بنبـذ «عقـدة الجاهـل» الـذي يُرسِّـم نفسـه في «عقـدة العـالم». أمـا يـاءُ هـذه المغامـرة فـلا مجـال لبلوغهـا قريبـا، وبـدون تفكيـكٍ وتركيـب متوازيـين ومتكاملـين لأطـوار التطـور، واعتـماد العقـل الحـرّ، المسـتقل والفعـال الخـلاّق في صمتـه وسـكينته.

# أزمة الهوية في العالم الغربي

## الجهل بالآخر جهلٌ بالذات

دودو ديان Doudou Diène[*]


هل العالم الغربي في خطر؟ يثير هذا السؤال فوراً بفعل صياغته تساؤلاتٍ كثيرة لجهة التعريف الدقيق لكل من مصطلحاته: العالم، الغرب، الخطر. وهو يدعو بكل الأحوال ليس فقط إلى إعادة النظر في موضوعه الرئيسي، المطروح على أنه واضح المعالم، إنما أيضاً إلى التساؤل عن الدلالة القلقة والمتعذّر تعريفها لكلمة الخطر. لذا فإن تفكيك المصطلحات المستخدمة في هذا الشأن بالذات، سوف يكشف عن العمق التاريخي والثقافي للقضية الأساسية في السؤال ألا وهي علاقة الغرب بالعالم.

في هذه المقالة للباحث السنغالي دودو ديان إضاءة على عمق الهوة التي تفصل بين فهم الغرب لنفسه وفهمه للآخر الممتد على مساحة العالم غير الغربي كله.

«**المحرر**»


يعاني العالم الغربي راهناً من أعراض "أزمة هويتية"[**] عميقة يبدو أنه غير مدرك لواقعها وأبعادها. وتبرز هذه الأعراض بشكل خاص في التوتر الواضح بين تضخّم موقفه (أو خطابه) المرتبط بالحضارة الكونية، والطابع المحوري الذي تتخذه أزمة الهوية فيه، وكذلك في علاقته ببقية العالم. هذه العلاقة تُختزلُ بالتسليع وإرساء الأمن وتعميم الطابع الإنساني، وفي اضطرابه وضيقه الشديد أمام التنوّع الثقافي والإثني والديني.

---

*ـ باحث مقرّر الأمم المتحدة الخاص المعني بمسألة التمييز العنصري بين 2002 و 2008.

ـ العنوان الأصلي للمقال: **Crise identitaire du monde occidental**. نقلاً عن: Revue internationale et stratégique.

**ـ هويتية (**Identitaire**): نسبة إلى هويّة (**Identité**).

ـ نقله من الفرنسية إلى العربية: **رواد الحسيني**.

### موقف العالمية ـ المرآة

لطالما شكّل «العالم الغربي» موضوع تساؤلاتٍ متعدّدة حول وجوده وتعريفاتٍ شتى لهويته. فقد تم استدعاء التاريخ والجغرافيا والدين والثقافة الى غيرها من العناصر من أجل تركيب الهوية التي رأى العالم الغربي نفسه ورآه العالم من خلالها. غير أنّ المفهوم الأنطولوجي الواقع في قلب تعريفه الذاتي والذي استقت منه كل هذه العوامل معناها ومحتواها هو مفهوم عالمية حضارته. لقد طرح الغرب نفسه عبر التاريخ كمفهوم عالمي، أي كنموذج معياري وتعبير نهائي عن التطور البشري. إنّ جغرافيا الغرب الأولية التي تمثلت بأوروبا أعطت لنفسها رسالة تحضيريّة[1] في علاقتها مع الشعوب الأخرى. فقد انصبغت عدساته الثقافية مع الوقت برؤية عالمية. وهو ما عرف بـ «العالميةـالمرآة»، التي تعتبر أن «كل ما يشبهني هو عالمي». ولقد أعطت مرحلة توسّع الغرب التاريخي الشرعية لنفسها، إثر الخروج «خروجه من أوروبا» ومن الركن الغربي وأوراسيا، وذلك من خلال رسالة تحضّرية تغذيها عقيدة غير ملموسة ألا وهي فوقية حضارة الغرب. وقد انبنت رؤيته التاريخية للغيرية مذّاك على اعتبار التنوع اختلافاً جذرياً. فقدّم فلاسفته وعلماؤه، لا سيما علماء الطبيعة، أساساً علميّاً وفلسفيّاً لشرعنة الرسالة التحضيريّة حيث تم إبراز هرمية الثقافات والأعراق والأجناس. لا شك أن رسوخ هذا البناء الهويتي أثّر في العمق وفي المدة على علاقة الغرب بالعالم. فقد أسّست عالمية نموذجه الثقافي والبشري والديني للصياغة الأخلاقية والنموذج الفكري العرقي والإثني ولتشويه نظرته للآخر، للآخرين جميعهم. وترجمت شرعنة السلطة لفترة طويلة هذه الرؤية بعبارات من مثل «إمبراطورية عالمية» و«حاكم عالمي» استخدمها ملوك الغرب لتوصيف أنفسهم. من ذلك الحين فصاعداً، وجد العالم «الخاضع للحضارة» عبر السيف والصليب والتجارة نفسه ضمن خطر داهم.

لعلّ أبرز التجليات لامتداد خطر المركزية الأوروبية، وهي التجسيد التاريخي للعالمية ـ المرآة، إلى بقية العالم ولطبيعته المتعدّدة الأشكال الصفات الأربعة التي يتم إطلاقها على العالم الغربي[2]: العسكري، المبشّر، التاجر ومؤلف المذكرات. العسكري

[1]ـ تحضيريّة: من حضرَّ أي أدخل في الحضارة أو جعل (ه) متحضراً، ترجمة كلمة (Civilisation) في صيغتها المصدريّة التفعيليّة.

[2]ـ عبرّ المؤلف بالفرنسية عن هذه الصفات بطريقة رمزية لطيفة، فسماّها بـ: (4M): العسكري (Militaire) والمبشرّ (Le Missionnaire) والتاجر (Le Marchand) ومؤلف المذكرات (Le Mémorialiste).

يرمز إلى الصورة الأصلية لتطوير الحضارة، أي عبر فرض القوة، النظام والسلطة. وتكلفته البشرية والثقافية التي تتكبّدها المناطق الأخرى ما وراء الغرب كبيرة. يلي العسكري المبشّر الذي يعمل على تحويل الأنفس والمعتقدات والقيم عن طريق رسالة المحبة والأخوة في الله الواحد والنسف الضروري من قبل الضحايا لإرثهم الروحي أو الثقافي وأوثانهم وأقنعتهم وتمثيلاتهم لقدسيٍّ بات ضرباً من الخرافات والشعوذة. أما التاجر، فيحذو حذوه حيث يفرض علاقة تجارية جديدة مع الأشياء تحت قناع التّحضير وتحويل التقاليد إلى حداثة ويغيّر طرق الوجود والنظر إلى الآخر وإلى النفس وحتى طرق الاستهلاك عن طريق ممارسات ثقافية ومعايير جمالية جديدة. إنّ إعادة الهيكلة العميقة والجذرية للهوية الدينية والثقافية الخاصة بما تم إخضاعه للتحضير هي الهدف النهائي لهاتين القوتين منذ التّماسّ التاريخي الأوّليّ. وأخيراً يأتي مؤلف المذكِّرات (وهو صورة رمزية عن المثقف، المؤرخ، المختص في المعلومات والاتصالات، عن الكاتب بشكل عام) ليتمّم هذا الفوج. هو من ينظّم الذاكرة والمعرفة، ومن يقرّر للمستقبل ما ينبغي حفظه أو معرفته وما المعنى الذي يجب إعطاؤه للأسباب والظروف ومدلولات الأحداث المرتبطة بالتحضّر. وللكاتب مجالان متميّزان يعمل فيهما هما الكتابة، لا سيما كتابة التاريخ، ونقل المعرفة من خلال التعليم والثقافة. أما صورته الرمزية الحديثة فهي أنّه «حارس البوابة» لإعلامٍ يدبّر الوقائع والأحداث. إن مؤلف المذكرات هو المحرّك الرئيسي للصمت إزاء الاضطهاد والسيطرة وإخفاء الضحايا، حيث تكمن غايته الأساسية في طمر صفة الضحية عبر الحث على نسيانها أو تجاهلها. فهو من يحوّل الاستعمار إلى رسالة حضارية ومقاومة الاستعمار إلى إرهاب وتخريب...إن كافة هذه الصور المجازية السابق سردها تشكّل، من خلال تكاملٍ تنظّمه السلطة السياسية، البنية الأنطولوجية للسيطرة. فالقضايا التي هي موضع اهتمامهم كثيرة، ولعل الهوية من أهمها. فعبر إعادة بناء الهوية، أي ما تعرف الضحية به نفسها، تُنظَّم عملية طمرها. إذاً هي عملية «تجريد من الوعي الذاتي» يتم خلالها إعادة بناء الضحية بعد إفراغها من كل المراجع وقطعها من كل الجذور بشكل يجعلها تتقبّل وضعها الجديد كطرف خاضع للسيطرة وتُقِرُّ بِه وترضى. الذاكرة هي بالطبع الأرضية الأمثل لإعادة بناء الهوية. وهكذا يصبح المؤرخ، مؤرخ السلطة الجديدة المسيطرة، هو «المدير المحلَّف» المسؤول عن الذاكرة، فيعطي الروح والمضمون إلى مؤسسة الحضارة ويحوّل سفينة تجارة الرقيق إلى

أداة اكتشاف وتجارة. هو أيضاً من يعيد إعطاء هوية جديدة للأماكن عبر تحويل سوق العبيد إلى «مكان تجاري»، وحصون اعتقال العبيد ونقلهم إلى «قلاع للدفاع والحماية»، ومقابر الرقيق، خاصة المقابر الجماعية منها، إلى أراضٍ مجهولة الهوية سرعان ما تخفيها المباني الإدارية أو التجارية.

ويشارك عالم الأنثروبولوجيا في هذا التمرين عبر إعادة نعت تاريخ الشعوب الخاضعة للسيطرة بـ «الأساطير» وآلهتهم بـ «الأوثان» وروحانياتهم بـ «المعتقدات السحرية والبدائية» ولغاتهم بـ «اللهجات». من أهم الأدوات المستخدمة في عملية «التجديد» هذه، التعليم، لا سيما كتابة التاريخ وتدريسه، إضافة إلى تحديد شخصيات رمزية لتبجيلها وتعيين أحداث ومناسبات لتخليد الذكرى الواجب الاحتفاء بها.

يتبيّن إذاً أنّ تعريض بقية العالم للخطر هو أمرٌ ناتجٌ عن العمل الدؤوب الذي يبذله صنّاع رسالة الغرب ـ العالم التحضيريّة (Civilistrice).

## الصور الرمزية والتحولات الحديثة في علاقة الغرب مع العالم

تبلورت «العالمية ـ المرآة» في ثلاثة مجالات حديثة: حقوق الإنسان، والعمل الإنساني، والاقتصاد.

في إطار ديناميكية المركزية التاريخية التي نصّبها نموذج الحضارة الغربي لنفسه، تكتسب عالمية حقوق الإنسان شرعيتها بفعل عالمية مصدرها الأنطولوجي، (أي الحضارة الغربية)، المكان الوحيد والمتميّز والحصري الذي تنبثق منه القيم التي تحدّد وتعبّر عن المرحلة النهائية من التطور البشري والدرجة الأعلى من الإنسانية. الرسالة التحضيريّة هي إذاً التعبير الطبيعي عن هذه الشرعية الأنطولوجية. وقد تترجم بناء هذه الإيديولوجية الجديدة عبر مسلّمتَين حول علاقة الغرب بالعالم هما: الإيمان بعالمية القيم الغربية والمماثلة القطعية بين حقوق الإنسان والقيم الغربية. وتأسيسا على ذلك، يُنظَر إلى أي معارضة سياسية للقيم الغربية على أنها تشكيك بعالمية حقوق الإنسان. فقد تم استخدام الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، في السياق التاريخي لما بعد الحرب، كأداة إيديولوجية تستهدف المعارضَين السياسيَّين التاريخيَّين للغرب : العالم الشيوعي والعالم الثالث المستعمَر. وهدفت القراءة الانتقائية لحقوق الإنسان المختزلة بالحريات الفردية فقط إلى انتزاع الشرعية من البعد الجماعي والاجتماعي للاشتراكية وحق الشعوب في تحديد مصيرها الذي كانت تطالب به

الشعوب المستعمَرة. غير أنّ هذه الشعوب ما لبثت أن استعملت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من أجل شرعنة حقوقها في المساواة والحرية ومن أجل المطالبة بملاءمة المبادئ التي ينادي بها الإعلان مع واقع الهيمنة الكولونيالية. مذّاك، وجدت العالمية نفسها في حالة ارتباك وحيرة ما بين مطالبة بجردة تاريخية لهذا الإعلان والتأكيد على القيم المعتبرة عالمية في الإعلان. وقد أدى ذلك إلى هزتَين في «العالمية ـ المرآة»: الأولى معارضة البناء الأيديولوجي لمعادلة حقوق الإنسان ـ القيم الغربية، والثانية توسيع حقوق الإنسان لتشمل حقوق الشعوب والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

إنّ إضفاء الطابع الإنساني على العالم هو التجسّد الأحدث للوضع الحضاري الخاص بالغرب ـ العالم، حيث إن العلاقة مع الشعوب الأخرى غير الغربية، المصوّرة على أنها علاقة تبشيرية بالحضارة، لا يمكنها إلا أن تكون جزءاً من عملية الأنسنة. فتكمن الغاية في إيصال القيم الإنسانية إلى شعوب وجماعات ومجتمعات مجرّدة ثقافيّاً أو جينيّاً منها، ولو بالقوة إذا لزم الأمر. على هذا النحو، يعيد حق التدخل الإنساني تدوير ممارسة التدخل التحضيريّ ويشرعنها وذلك في مرحلة بعدية. فعملية «الإنقاذ» الأخيرة لمئة طفل من التشاد التي نفّذتها منظمة «لارش دي زويه» (L'Arche de Zoé) الفرنسية غير الحكومية الشبيهة بطرائقها بحملة استعمارية، تبيّن مدى مرونة الرسالة الحضارية التي ينسبها الغرب ـ العالم لنفسه في إضفاء الطابع الإنساني على العالم.

تشكل نظرية نهاية التاريخ التي تقدّم بها فرانسيس فوكوياما، التعبير الأبلغ عن مفهوم «العالمية ـ المرآة» الذي يميّز الغرب ـ العالم، حيث إنها تسلّم بأن النصر الأيديولوجي النهائي سيكون لليبرالية السياسية والاقتصادية. فقوانين السوق تبرّر المعاملة الإنسانية لسكان لا يمكن تفسير حالتهم من التأخر والبؤس والفقر المستديم إلا بعدم احترام اقتصادياتهم لهذه القوانين وعدم التلاؤم الثقافي بين مجتمعاتهم وبين هذه القواعد.

## أزمة الهوية في الغرب ـ العالم

يعزى ظهور أزمة الهوية العميقة التي تعيشها المجتمعات الغربية إلى تناقض أساسي في الغرب ـ العالم وهو: الثنائية بين وضعها الكوني والبعد العالمي لنموذجها الاقتصادي الليبرالي من جهة وحالة الانقباض الهويتي في مجتمعاتها الوطنية من جهة أخرى. لطالما انطمر التوتر الهويّتي الملازم للتناقض بين الغرب ـ العالم وحقيقة دولها الوطنية بفعل

الإيديولوجية المشتركة التي حملتها الرسالة التحضيريّة والمنافع المادية المتنوعة خاصة الاقتصادية منها المتأتية من الغزوات الإمبراطورية. في الوقت الراهن، نلحظ أن التعددية الثقافة التدريجية للمجتمعات الغربية تحوّل هذا التوتر إلى أزمة هوية. في الواقع، طالما أن غيرية الغرب ـ العالم كانت بعيدة عن الغرب وخارجه بفعل الجغرافيا والعرق والدين والثقافة، كان التوتر الهويّتي الأصلي يقع خارج حدود الغرب ويجد حله الطبيعي في «العالمية ـ المرآة» التي تتميّز بها الرسالة التحضيريّة. لكن بفعل الترابط الطبيعي بين الإمبراطوريات الناتج عن حركة البضائع، وكذلك عن حركة البشر، فإن هذا العالم الآخر (الذي تصطلح الجغرافيا على تسميته بعالم ما وراء البحار) وجد نفسه تدريجيّاً في قلب مجتمعات الغرب ـ العالم، ما يعني أن العالمية ـ المرآة وجدت حدودها وكشفت عن نفسها كإيديولوجية لا تتلاءم مع واقع التنوّع. كذلك تجد البناءات الهويّتي القومية القديمة نفسها في مواجهة انهيار أساساتها التاريخية من عرق ودين وثقافة التي باتت عرضة للتشكيك من قبل الديناميكيات المتعدّدة الثقافات في المجتمعات. حينذاك غيّر الخوف معكسره. وتعدّدت أشكال مؤشرات وتجليات إدراك الخطر المعبرِّ عن هذا الخوف. على المستوى الدلالي، أبْدِلت «الرسالة» التحضيريّة المتميّزة بالتوسع الخارجي منذ ذلك الحين بحالة «دفاعية» عن الغرب موسومة بانقباض وانغلاق الهويّتي. الأوجه المعاصرة لهذا الخطر، أو بالأحرى أعداء اليوم هم تحديداً الشعوب «التي خضعت للحضارة» أمس. أما المجالات التي يتوجّب الدفاع عنها، فهي الدين والثقافة، وفي الخلفية، «العرق»، حيث يُنظَر إلى التنوع هنا على أنه اختلاف جذري وعدم تلاؤم. العامل التاريخي الثقيل الكامن وراء هذا الشعور بالخطر هو الهجرة التي تشكّل التعبير عن الانقلاب الحديث للحركة التاريخية لشعوب ما كان «أراضي الرسالة». يُترجَم الاستخدام السياسي لهذا الخطر بالفعالية الانتخابية للبرامج العنصرية والكارهة للأجانب المتمحورة حول «الدفاع عن الهوية الوطنية» المهدّدة. وقد ظهرت الصياغة النظرية لهذا الإدراك للخطر من خلال الازدهار الحماسي لإصدارات ومقالات حول فوقية الحضارة الغربية وتحديداً نشأة الإيديولوجية الجديدة لـ «صراع الحضارات والأديان» الحتمي بين الغرب وبقية العالم الذي يُختزَل حيناً بديانة الإسلام ويُنظَر إليه حيناً آخر على أنه «دخيل» بفعل أصله وثقافته. لهذا الغرض، يقوم هؤلاء المنظّرون الجدد في العالم الأكاديمي والإعلامي بإعادة تدوير الخطاب المانوي الخاص بالحرب الباردة والذي غالباً ما ينتمون إليه، بين الحضارة والبربرية، بين الحداثة

والظلامية، بين حقوق الإنسان والديكتاتوريات. تتألف المجموعة الاجتماعية المسؤولة عن الخطاب الفاجع حول الخطر المحدق بالغرب وثقافة الخوف الجديدة من النخب، خاصة المثقفة، التي يقضي دورها الاجتماعي الجوهري ببناء الهوية الوطنية والغربية والحفاظ عليها. غير أن وضوح ساحة المعركة الجديدة هذه التي يُخيّم أبطالها بكل دَعَة، تُشوِّشهُ التعددية الثقافية للمجتمعات التي أصبحت، مُذّاك، تمُوضع العدوّ «الدّخيل»، لا في التّنائي الجغرافي لـ «ما وراء ـ العالم» (monde ـ Loutre) الغابر، بل أصبحت تموضعه مادّياً وثقافيّاً داخل المجتمعات الغربية، هنا والآن. ويُستنفَر الحق والقانون، بحجة الارتياب والمراقبة والدرء، من أجل مواجهة الخطر المُحدق ليس فقط بالنظام الاجتماعي المتزعزع بسبب الكفاحات المنادية بالمساواة وعدم التمييز إزاء الأقليات حيث يُنظَر إلى تنوع هذه الأخيرة الإثني أو الديني أو الثقافي على أنه اختلاف، إنما أيضاً بالأمن القومي المهدّد في إطار التحديد المفرط لمكافحة الإرهاب بسبب الطبيعة «االحاضنة للإرهاب» لبعض الأقليات لا سيما الدينية منها التي يجسّد الإسلام الصورة الأكثر رمزية لها.

**المفاهيم الدفاعية للغرب ـ العالم «الواقع في خطر»**

لكن في العمق ومع الزمن، فإن الجبهة المثقفة هي التي تبني أدوات الشرعنة المعنوية والتبرير المفهومي الرامية إلى «الدفاع عن الهوية الوطنية» والتي تكشف عن أزمة الهوية. وتشمل هذه الاستراتيجيا إنتاج مفاهيم دفاعية لتعطيل أو انتزاع شرعية أي معارضة لأهم معالم البناءات الهويّتيّة مثل الأمة والذاكرة والقيم. يتمحور هذا المعتقد الجديد حول ثلاث صور رمزية تبني الإدراك السائد للغيرية هي: «الدمج ـ الاستيعاب» (assimilation_intégration)، الجماعوية (Communautarisme) والتنافس التذكاري (Concurrence mémorielle). إن سياسة الدمج ـ الاستيعاب وهي المسيطرة في أوروبا تختزل الدمج، تبعاً لمنطق الرسالة التحضيريّة، بإقرار المهاجر أو الغريب بـ «قيم» البلد المضيف وقبوله بها. فـ «الدخيل»، المهاجر أو الأجنبيّ، القادم عامة من بلدان وقارات «خضعت سابقاً للتحضير»، هذا «الدخيل» ليس من شأنه إثراء المجتمع المضيف بقيمه الثقافية والدينية الأصلية التي تُعتبَر رجعية وغير ديمقراطية بطبيعتها. وهو بالتالي مدعو إلى العمل على أن يَقبله و «يُدمجه» المجتمعُ المضيف، وذلك عن طريق دمج «بالتعرّي» حيث يتخلّص مسبقاً عند الحدود من أي تنوّع وأي فرادة وأي ميزة بما يجعله

يستحق حينذاك، كما في فرنسا، أن «يدخل الجمهورية»، هذا الكيان الـ «خارق للأرض» (extraterrestre)، القائل بالمساواة إلى الأبد في جوهره والخارج عن التاريخ والمطهّر بالتالي من أي مسؤولية عن أفعال ومظاهر العنف والتمييز والأفكار المسبقة التي عاشها المهاجر أو الغريب في الماضي في بلده الأصلي. أما الجماعوية، فهي تعرَّف على أنها علامة مميزة للانغلاق الذاتي للمجموعات أو الجماعات التي تستبعد نفسها عن الأمة، غير أن طبيعتها الإيديولوجية كمفهوم دفاعي عن هوية وطنية في خطر يتولّد من سياقها السياسي والخصائص الاجتماعية الثقافية للمجموعات التي عادة ما تُقرَن بها. في الواقع، يعود انبثاقها المفهومي إلى فترة ما بعد الاستعمار الحديثة نسبيّاً، عند نهاية السبعينيات من القرن الماضي، التي برزت فيها مطالبات هويتيّة لشعوب كانت قديماً مستعمَرة، كرد على العنصرية والتمييز والتهميش الاقتصادي والاجتماعي في المجتمعات الغربية. ويرمي الاستغلال الإيديولوجي لها من قبل النخبة المثقفة والسياسية بشكل أساسي إلى منع تصوّرَين للتهديد المحدق بالحضارة الغربية. الأول، وهو التصوّر المسيطر، هو الخطر الهويّتي الذي يعبرّ عن القراءة المختزلة للمطالبة بالحق وللتنوع الثقافي والديني الذي تتمتّع به هذه الشعوب. إنه إذاً يشير إلى معارضة التعددية الثقافية في المجتمعات الغربية. أما الثاني، فهو الخطر الاجتماعي الذي يشكّل، تبعاً للمنطق الدفاعي نفسه، ردّ فعل على التشكيك بالانسجام الاجتماعي لسكان يطمحون للخروج من التهميش الاقتصادي والاجتماعي ولأجل ذلك فإنهم ليسوا فقط يرفضون الانغلاق ضمن المعازل (الغيتوات) الحضرية والضواحي التي سجنهم وأخفاهم فيها النظام، إنما أيضاً يحاربون كافة أنواع التمييز في العمل وفي المسكن. مع العلم أن عملية التمييز المشار إليها هي عوائق أساسية أمام اندماجهم الجسدي في المساحات الحضرية في هذه المجتمعات. لقد تم وصم السكان الذين يُقال عنهم «نتاج الهجرة» بوصمة «الطبقات الكادحة، الطبقات الخطرة» المميِّزة لمرحلة صراع الطبقات في بداية العصر الصناعي. إن مفهوم الجماعوية ختاماً يترجم عجزَ مبتكريه ومستخدميه عن التفكير في عامل القلق الملازم لبناء العيش المشترك في المجتمعات المتعدّدة الثقافات ألا وهو الجدلية الدائمة المتعلقة بالوحدة وبالتنوع. بمعنى آخر، يتمحور تزعزع الهوية الذي يراه الغرب ـ العالم كخطر وتهديد حول جبهتين مترابطتين هما التنوع الثقافي والمساواة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. الجماعوية هي القراءة الحديثة لمفهوم السكان المحليين الذين كانوا يرمون إلى سجن

المستعمَر، المستبعد نفسه عن الحضارة والتقدّم، في هوية على شكل معزل (غيتو) وفي مساحة خارج المناطق الحضرية يَضمن بُعدُها خفاءَهم. أما صورة التنافس التذكاري وهو مفهوم تمت تهيئته في نفس سياق الأزمة الهوياتية، فتهدف إلى نزع المصداقية من أي مطالبة تذكارية معينة ناتجة عن التنوع ومن شأنها التشكيك في المصادر وزعزعة الأساسات وتعريض الذاكرة القومية للخطر علماً أن هذه الأخيرة هي العمود الفقري لبناء الهوية القومية. وقد أُبرِز هذا التنافس بالذات في اللحظة التي كانت فيها الأقليات الإثنية والثقافية والدينية تفتح، إضافة إلى جبهة التهميش الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، جبهة إدخال ذاكرتهم الخاصة ضمن الذاكرة القومية. وحدّد المسؤولون عن هذه المطالبة، وهم المكوّن الأصغر سنّاً ضمن هذه الأقليات، انطلاقاً من تجربتهم التي عاشوها في الداخل الغربي لا في خارجه، المصدر العميق للعنصرية وأشكال التمييز المتنوعة التي كانوا يعانون منها. فالتهميش الاجتماعي والاقتصادي والسياسي يعود مصدره إلى خفائهم في الهوية الوطنية وتحديداً في آليتها التأسيسية، أي الذاكرة. الوقائع التاريخية الواجب تضمينها في الذاكرة القومية هي إذاً تلك الوقائع التي تبيّن العمليات السياسية والتاريخية الكامنة وراء وجود أهاليهم في المجتمعات الغربية أي الاسترقاق والاستعمار وهي وقائع تاريخية مهمَّشة في كتابة تاريخ أمم الغرب ـ العالم وتعليمه. أما منهجهم الشامل والهادف إلى جعل الذاكرة القومية مساحة للحوار والتشارك واللقاء بين مختلف مكوّنات المجتمع فقد تُعرَّض من قِبَل النخب المصنّعة للذاكرة والحافظة لها إلى قراءة اختزالية: تنافس تذكاريّاً يخفي في العمق خوفاً تذكاريّاً من ناحيتهم.

بعد تعريض العالم للخطر على مدى قرون، يمر الغرب ـ العالم الذي لحق به التنوع الإثني والثقافي والديني في العالم بأزمة هويتيّة عميقة، بمخاض هويّتي، مؤلم بطبيعته، تعيشه نخبه، المنغلقة على نفسها بفزع في هويات محصّنة، على أنه خطر. على هذا النحو، يتم إخفاء الخطر الحقيقي الذي يتهدّد المجتمعات المسمّاة بالغربية: الخطر على الديمقراطية والعيش المشترك، وخطر نشوء قوى سياسية تنشر الخوف من التنوع الإثني والثقافي والديني وتعمل على ابتذال العنصرية ورهاب الأجانب عبر الشرعنة الديمقراطية لبرامجها السياسية. لطالما حمل الغرب ـ العالم في جوفه تيارات سياسية تتغذى بشكل حصري من إيديولوجية هرمية الأعراق نشأت منذ القرن التاسع عشر من نظرتها لتنوع الأعراق والأجناس. وانتقلت هذه القوى السياسية إلى الفعل،

كـما تظهــر المحرقــة، عــن طريــق الشــكل الأقــصى للإخفــاء والتصفيــة الجســدية، في كل مـرة تمكّنـت فيهـا مـن الوصـول إلى السـلطة السياسـية. هـذه النزعـة الثقيلـة، تعـزّزت، ولم تنشـأ، بفعـل العنـف السـياسي لأقليـات مـن عـالم إسـلامي متميّـز بتنوّعـه. إنّ أزمـة الهويـة الحاليـة في الغـرب ـ العـالم المسـتوهَمة مـن ثقافـة الخـوف مـن الغيريـة والمؤدلجـة في فكـرة صراع الحضـارات والأديـان تنشـئ ظروفـاً مؤاتيـة لوصـول هـذه القـوى بطريقـة ديمقراطيـة إلى السـلطة السياسـية بنجـاح انتخـابي مؤكـد في عـدد متزايـد مـن الـدول الغربيـة. كان برتولـت بريشـت (Berthold Brecht) قـد أعلـن عـن ذلـك غـداة الحـرب العالميـة الثانيـة حيـث اعتـبر أنّ «الرحـم الـذي خـرج منـه الوحـش الأرمـد مـا زال خصبـاً». يبـدو إذاً أنّ الغـرب ـ العـالم الـذي وَلَـد في نهايـة مسـاره التاريخـي وحشـاً بـات يهـدّد بالتهامـه، قـد وصـل إلى نهاياتـه الأخلاقيـة والحضاريـة وصـار مـرة أخـرى في مواجهـة قيمـه العالميـة. كان فرويـد (Frevd) يقـول كإجابـة عـلى القلـق الحضـاري الـذي كان يسـاور النخـب إزاء مجـازر الحـرب العالميـة الأولى: «ليسـت المسـألة في أننـا سـقطنا إلى أدنى المسـتويات (عـبر قتـل بعضنـا البعـض) بـل أننـا لم نرتـقِ إلى المسـتوى الـذي كنـا نظـن». هنـاك عـالم جيوسـياسي ثقـافي جديـد في طـور الظهـور لم يعـد بمقـدور التسـمية القديمـة للغـرب تعريفـه مـن الآن فصاعـداً. تمـرّ عمليـة إعـادة بنـاء الهويـة حاليّـاً بمرحلـة تاريخيـة تحمـل في طياتهـا الانقبـاض والتمييـز والرفـض وبالتـالي العنـف وتعـرّض للخطـر قواهـا التحويليـة (التّغيريّـة) عميقـة الديناميكيّـة أقلياتهـا (الإثنيـة والثقافيـة والدينيـة) التـي تخـرج عـن الخفـاء والصمـت عـبر الكفـاح لأجـل التنـوع. كـما هـو الحـال دائمـاً، تبحـث عُصبـة سـاقة الغـرب ـ العـالم عـن عـدو لهـا كي تواصـل التعـرّف عـلى نفسـها في مرآتهـا. ويمثّـل المهاجـر الصـورة الرمزيـة عـن هـذه القـوى التحويليّـة في الغـرب ـ العـالم، هـذا «الغريـب الأجنبـي» الـذي كان محتقَـراً في السـابق لكـن يبقـى دومـاً مثـيراً للخـوف.

# الحداثة الغربية المعولمة
## سبعة تحديات حضارية

سهيل فرح [*]

يقرأ البروفسور الدكتور سهيل فرح في هذا البحث التحولات الأخيرة التي حلّت بفضاء الحداثة الغربية والآثار الناجمة منها على مجمل الأصعدة المكوّنة للبنية الحضارية المعاصرة في الغرب، في هذا البحث أيضاً تضمين لأفكار وتصورات مستقبلية لسبعة أجناس من الكوارث المجتمعية التي عصفت بمجتمعات الحداثة في الغرب على امتداد القرنين المنصرمين. ولإنجاز مثل هذه المحاولة لابد من الإشارة إلى أن الأمر تطلب توسيع دائرة الضوء والنظر إليها، من خلال تنشيط العقل الفلسفي التكاملي العلمي من أجل تشخيصها ورسم مؤشّرات حركيّتها وتحديد بعض المعالم والسيناريوهات المرتقبة.

نشير أيضاً إلى أن هذه الكوارث ـ كما يبيّنها الكاتب ـ متموضعة بشكل أساسي في الاقتصاد والديموغرافيا والبيئة والعائلة والعقل التقنوي والعلموي وإشكالية القوة والسلطة.

«**المحرر**»

لا يختلف أيّ فيلسوف أو باحث واقعي يدرس المشاكل المجتمعيّة السّبعة في الفضاءات الغربية والكونية للمسيرة الحضارية العالمية، بأنّنا نعيش أزمات عميقة الجذور لا بل عضويّة، وقد يضع المرء عينه ورأسه في الرّمال؛ إذا ما قام بتوصيفها بأنّها مرحليّة، وأنّ الحلول على باب الدار. المسألة تتطلّب استحداث علم جديد، أو تسمية جديدة للتشخيص ومحاولة إنقاذ المجتمعات من الاستمرار في جوّ الكوارث المجتمعيّة والنفسيّة والبيئيّة والعقليّة والروحيّة، وأطلق عليه تسمية «علم الطبّ الفلسفي المجتمعيّ».

فالحالة المجتمعيّة الكوكبيّة، هي مَرَضيّة بامتياز، وتمرّ بمرحلة عميقة من الأزمات...

*ـ أستاذ محاضر في الفلسفة الغربية المعاصرة في الجامعة اللبنانية، عضو أكاديمية التعليم الروسية، وعضو الأكاديمية الدولية للدراسات المستقبلية.

وهـذا لـيس مـن بـاب التشـاؤم، أو مـن بـاب الوقـوع بمعـرض إطـلاق تسـميات النهائيّـات على «التاريـخ» و «الإنسـان» و «المعنـى» و «اللـه» وإلى مـا هنالـك مـن مصطلحـات وتوصيفـات تهيمـن عـلى الفكـر الفلسـفي الغـربي العلمـوي وعـلى الأفـكار والإرهاصـات الصـادرة عـن المؤسّسـات الدينيّـة في الـشرق والغـرب التـي تبشّر بنهايـة العـالم...

المسـألة بـكلّ بسـاطة تتمثّـل بأنّـه وانطلاقـا مـن الرؤيـة الفلسـفية للحضـارات فـإن في كلّ دورة مـن الـدورات الحضاريّـة والمحليّـة والعالميـة، هنـاك فـترات زمنيّـة أو مراحـل مـن عوامـل النهوض والأزمـة والتفـكّك التـي تـبرز أو تطبـع أو تتصـدّر هذه المرحلـة أو تلـك... وفي المراحـل التي تعيش فيهـا المجتمعـات والحضـارات أزماتهـا تظهـر العـوارض الوَهَنيّـة والمرضيـة التـي تفتـك بالجانـب الأكسـيولوجي (الأخـلاق، الجماليّـات، الروحانيّـات غيرهـا)؛ وفي الإدارة الاقتصاديـة والسياسـية لشـؤون البشريـة في ريفهـا وتجمّعاتهـا السـكّانية الكـبرى في المـدن؛ في البيئـة؛ في حسـن أو سـوء إدارة الرباعيـة المسـبّبة لـكلّ هـذه الأمـراض وأعنـي بذلـك، المـال، السـلطة، القـوّة والمعرفـة...

وأزمـــة الحضـــارات الغربيـــة والكوكبيّـــة الحاليـــة تأخـــذ لـــدى هـــذا المجتمـــع أو ذاك أو هـذه الحضـارة أو تلـك بعـض الصّفـات الخاصّـة، والأخـرى العامـة التـي تتمثّـل في عولمـة الاقتصاديـات والمعلومـات والثقافـات وفي محاولـة فـرض أو تعميـم نمـط واحـد عـلى مسـتوى كلّ مجتمعـات الغـرب والـشرق هـو النمـط المـادي الاسـتهلاكي. هـذا الـذي دقّ بشـدّة ناقـوس الخطـر حولـه، النائـب السـابق لرئيـس الولايـات المتحـدة الأميركيـة آل غـور في كتـاب لـه تحـت عنـوان " الأرض عـلى كـفّ عفريـت " والـذي صـدر عـام 1993. فيـه يشـير آل غـور آنـذاك، قبـل ظهـور الأزمـة الاقتصاديـة الأميركيـة والعالميـة، إلى أنّـه وبـصرف النظـر عـن التطـوّر الهائـل للاقتصـاد، فـإنّ المجتمـع الأمـيركي يقـف أمـام معضلـة وأزمـة توسـيع وتوزيـع المنظومـات الاقتصاديـة والثقافيـة. وعـلى حـدّ رأيـه، فـإنّ الحضـارة المرتكـزة عـلى فكـرة السـوق والاسـتهلاك لم تعـد فقـط غـير صالحـة بـل هـي عـلى حافـة الـزوال. لقـد أدخلـت المجتمـع الأمـيركي في مـأزق وجـودي، وأضحـت بالتدريـج تَجُـرُّ معهـا كلّ الكوكـب باتجـاه الهـلاك. وكلامـه الصـادر مـن عـلى أعـلى منـبر للسـلطة في البلـد الـذي يوجّـه أقـوى اقتصـاد عـلى هـذا الكوكـب والـذي يقـود أوركسـترا العولمـة، لـه دلالاتـه ومعانيـه العميقـة. فهـو يسـتدعي التأمّـل الفلسـفي والعلمي العـام بهـذا النمـوذج المريـض الـذي شـدّ انتبـاه وأنظـار لا بـل وقعـت عليـه آمـال المجتمعـات الأنجلوساكسـونيّة والفرانكفونيّـة والقسـم الأكـبر مـن مجتمعـات الغـرب والـشرق.

فالطاقـة الاسـتهلاكية للنمـوذج المجتمعـي الأمـيركي التـي تعـد الأكـثر اتسـاعاً واسـتفادة

مـن ثـروات الطبيعـة والإنسـان والتـي كوّنـت " مجتمـع الاسـتهلاك " بامتيـاز، تعيـش في حالـة مـن التذبـذب والتوتّـر والوهـن. وهـذه الموجـات مـن الوهـن لا تدخـل في سـياق الحالـة المؤقتـة المرحليـة القصـيرة الأمـد، بـل إنّ العديـد مـن كبـار المفكريـن وعلـماء الاقتصـاد والمسـتقبليّات الأميركيّـين تحديـداً يتنبـؤون باسـتمراريتها، لا بـل ينبهـون إلى تعمّـق دائـرة الأزمـة وإلى الاقـتراب مـن خطـر الكارثـة، ومـا لم يجـدّد العقـل الأمـيركي الفلسـفي وغـير الفلسـفي بـكلّ طاقاتـه ومعـه كلّ العقـول المبدعـة عـلى كوكبنـا في دراسـة أسـباب الأزمـة، وفي محاولـة الخـروج منهـا بأقـلّ خسـائر ممكنـة؛ مـا لم تتحـدد الخطـوط الواضحـة مـن أجـل بدائـل مجتمعيّـة وحضاريـة أكـثر عـدلاً وانسـجاما بـين الإنسـان والطبيعـة والكـون.

### الكوارث السبع

هـذا البحـث لا يسـمح لنـا، لضيـق المجـال، بتنـاول مفصّـل ومدقّـق لمجمـل التغيـيرات في المجـال الديموغـرافي والأسرة وفي البيئـة والمفاهيـم والتطبيقـات التكنولوجيـة، في منظومـة العلاقـات الاقتصاديـة والتمايـزات الاجتماعيـة بـين محـور الشـمال والجنـوب، بـين الفئـات والشرائـح الاجتماعيـة داخـل الإثنيـة أو الشـعب أو الجماعـة الدينيّـة والطائفيـة في إطـار المجتمـع الواحـد، في الفلسـفات المتنوّعـة والمختلفـة المحركـة أو المكوّنـة لعقائـد الصراعات والحـوارات، في الجوانـب المتنوّعـة والمكوّنـات الأساسـيّة للطاقـة النورانيّـة وللطاقـة المعتمـة والمخربـة التـي تنبثـق مـن فضـاء المؤسّسـات الدينيّـة؛ ولا مـن القـوى البنّـاءة والأخـرى الهدّامـة في الطاقـات الروحيّـة لشـعوب المعمـورة. الأمـر يسـتدعي بطبيعـة الحـال تضافـر كلّ الطاقـات العلميـة والروحيـة وتوظيـف مجمـل القـدرات الإبداعيـة للـذات المفكّـرة ولمخـزون الحكمـة الفلسـفية والتجربـة الإيجابيـة عنـد النـاس الأخيـار عـلى هـذا الكوكـب.

مـا نرغـب المـضي في البحـث فيـه والإشـارة إليـه ومحاولـة اسـتقراء المسـتقبل فيـه هـو محاولـة تفكيـك عـدد مـن العنـاصر التـي اخترتهـا بشـكل انتقـائي ظنّـاً منّـي بأنّهـا تشـكّل مفاتيح سـبعة لبعـض العناويـن البـارزة المكونـة لبدايـات الكـوارث السـبع والمحـدّدة لسـيناريو التفـاؤل أو التشـاؤم بالنسـبة لمسـيرة ومسـتقبل الحضـارة الغربيـة ومعهـا الحضـارة الكوكبيـة ككل...

في الإشـارات، أعـترف، بأنّهـا تسـعى لتحديـد الإشـكالات الطاغيـة عـلى وجـه المشـهد الإنسـاني ، تحـاول تشـخيصها وتبيـان بعـض نقـاط التفـاؤل أو التشـاؤم فيهـا دون أن تدخـل أفقيّـاً في الحفـر في أغوارهـا.

**الديموغرافيا**

فعلى الصعيد الديموغرافي، هناك تغييرات راديكالية أحدثت تحوّلات ديموغرافية هائلة على هذا الكوكب. فالرقم الآني لسكان الأرض الذي وصل إلى ما يُقارب 7 مليار إنسان في ازدياد مستمرّ قد يصل معه الرقم إلى الضعف في أواخر هذا القرن. فمن الناحية المنطقية والمبدئية فإنّ كلّ زيادة ديموغرافية تعكس ازدهار الحضارات، هذا ما شهدته أوروبا في القرن الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين إلى حدّ ما، في حين وكما يشير إلى ذلك المفكّر الفرنسي فرنان بروديل فان " الغزارة الفوضويّة للبشر تكون مفيدة في بداياتها. قبل أن تصبح في يوم ما مضرّة عندما يسير التزايد الديموغرافي على وتيرة أسرع من النموّ الاقتصادي فهكذا كان الأمر في أوروبا قبل أواخر القرن السادس عشر، وهكذا هو الأمر أيضاً بالنسبة إلى أغلب البلدان البطيئة النموّ أو المتخلّفة ".[1]

في المشهد الكوكبي الديموغرافي الراهن نلمس في البلدان الغنيّة، المتطوّرة اقتصاديّاً وعلميّاً وتكنولوجيّاً، انخفاضا كبيراً في النموّ السكّاني، في حين نجد المعادلة مغايرة في البلدان الفقيرة المتمركزة في القارتين الأفريقيّة والآسيوية بشكل أساسي...

والنموّ السكاني على هذا الكوكب سيكون على حساب النموّ الديموغرافي للمنحدرين من العرق الأبيض، والمتمركزين جغرافيّاً في القارة الأوروبية بغربها وشرقها وفي القسم الشمالي من القارة الأميركية وفي أستراليا وغيرها من البقاع الصغيرة في العالم.

على مستوى توزّع وتوسّع وتموضع السكان والأعراق على هذا الكوكب، فإنّ المدى الهند ـ صيني الياباني سيبقى محافظاً على اكتفائه السكّاني والعرقي الذي يغلب على لونه العرق الأصفر، في حين سنشهد الازدياد السكّاني العارم للعرق الأسمر المختلط مع الأبيض والأصفر في المدى العربي والإسلامي عموماً وللعرق الأسود والمتمركز في القارة الأفريقية وفي بقاع أخرى من العالم. وهكذا فإن المشهد المستقبلي للنموّ الديموغرافي وللتوسّع العرقي على الأمدين القريب والمتوسّط وحتّى البعيد سيشهد انكماشا كبيراً للعرق الأبيض الأمر الذي يثير في داخله موجات واسعة من التشاؤم على مصيره الكوكبي، في حين أنّ المستقبل الديموغرافي والعرقي سيكون بالمطلق لصالح الأعراق الأخرى، الأصفر والأسمر المتفاعل، مع الأعراق الأخرى، والأسود...

وفي هذا السياق فإنّ حالات الهلع بين الأوساط المفكرة في القارة الأوروبية والقسم

الشمالي من أميركا وأوقيانيا ستشهد موجات من استنهاض الذاكرة المريضة المشحونة بروح العنصرية والتمييز العرقي والثقافي في بلدانها، في حين ينشأ عن هذا ردات فعل عنيفة لدى النخب الفكرية والدينية لدى الأعراق والثقافات الأخرى.

هذا في السيناريو المتشائم لتطوّر هذه الحالة الديموغرافية. أمّا وفي السيناريو المتفائل فسيكون حضور صوت الفلسفة الوسطية لدى الذات المفكرة في العرق الأبيض وظاهرات وحالات أخرى في الأعراق الأخرى تحرص على تعميم الفلسفة الإنسانية وثقافة السلم والتعاون والشراكة بين أبناء البشر بصرف النظر عن انتماءاتهم العرقية والدينية، انطلاقا من مسلمة بشرية بسيطة بأنّنا جميعاً نعيش على مركب إنساني واحد ونستظلّ بضوء شمس واحدة. ويشير بهذا الصدد العالم الروسي سرغي كابيتسا: " لا يمكن وصف النمو السكاني وتقييمه عبر العالم أجمع وخلال مرحلة طويلة جدّاً من الزمن إلاّ إذا اعتبرنا العالم بأكمله والشعوب المتفاعلة في العملية الديموغرافية كأعضاء في فصيلة النظام الديموغرافي العالمي نفسه» ... علماً بأنّ اتّباع النمط الاستهلاكي البحت والنمو الديموغرافي الفوضوي لا يبشّر بأيّ اقتراب من السيناريو التفاؤلي على الأمدين القريب والمتوسّط.

**الأسرة**

ولكون موضوع الأسرة وهي الحامل الأساسي لاستمرار النسل على الكوكب، هو على صلة وثيقة بالديموغرافية فإنّ وضعها كأعرق مؤسّسة على هذا الكوكب، ولعلّها الأهمّ بين مؤسّسات المجتمع البشري، فإنّ وضعها ليس على أحسن حال وليس غاية في السوء.

فإذا ما دخل المرء في أيّ بلد وداخل كلّ جماعة إلى داخل لا بل الدواخل الحياتيّة اليوميّة المتنوّعة لكلّ أسرة يجد بأنّ كلّ أوجه الوجود بجانبها المضيء والمعتم موجودة فيها، بيد أنّ ظاهرة العتمة والتفكّك والاضطراب والتوتّر تكاد تطفو على حياة المؤسّسة العائلية في معظم مجتمعات الغرب والشرق معاً.

ولعلّ الحالة تبدو أكثر دراماتيكية ومأساوية في بلدان الغرب حيث ظواهر الطلاق وتعميم الحالة المثلية والإنجاب الفوضوي خارج الإطار المألوف في المؤسّسة العائلية، تكاد تكتسح مساحة العائلة هناك. كما أنّ تعميم كلّ حاجيّات الغريزة بشكل فاضح إلى أن تكون أمام أعين كلّ البشر، يجعل من هذه المؤسّسة حالة تنتظر تقديم ورقة «النعوة» لها.

فالتأمـل الفلسـفي الحيـاتي العينـي في هـذه النقطـة قـد يطـول، إلاّ أنّ بعـض الأمثلـة والأرقام قـد تفيـد في وضـع الأصبـع عـلى الجـرح العميـق لمؤسّسـة العائلـة. فمنـذ أكتوبـر مـن عـام 1985 أصبحـت ظاهـرة السـيدا (الإيـدز) تأخـذ طابـع الكارثـة الموبئـة بالجنـس البـشري. ومنـذ تعميـم الفلسـفة الفردانيـة والبراغماتيـة والحريـة ـ المطلقـة وتشـجيع «ثقافـة» التحـرّر الجنـسي في أواخـر السـتّينات وحتّـى الآن، نشـهد في الغـرب تنامـي خطـر الفردانيّـة القاتلـة والنفعيـة المغرقـة في أنانيتهـا والانفـلات الصـارخ مـن أي روادع أخلاقيـة... وبالتـالي نشـأ عـن ذلـك مشـاكل عـلى مسـتوى الفـرد والجماعـة لا طائـل لهـا ولا مجـال هنـا للغـوص في تفاصيلهـا... فعـلى مسـتوى الأسرة فـإن ظاهـرة عيـش الولـد مـع الأم أو الأب وليـس مـع الاثنـين معـاً. ففـي بريطانيـا عـلى سـبيل المثـال ومنـذ عـام 1991 فـإنّ كلّ طفـل مـن أصـل أربعـة أطفـال ولـد مـن روابـط خـارج الـزواج. وفي بعـض المناطـق الغنيّـة في عاصمـة أغنـى بلـد في العـالم واشـنطن في الولايـات المتحـدة فـإنّ الرقـم وصـل إلى 90 % مـن الـولادات خـارج الـزواج[3].

وحـالات تفـكّك العائلـة تمتـدّ لتطـال التواصـل الواسـع بـين ثنائيـة الوجـود البـشري، وأعنـي المـرأة والرجـل، بـين الأجيـال، بـين مؤسّسـة العائلـة كقيمـة وجوديّـة وغيرهـا مـن القيـم الأخرى في المجتمـع. والحالـة المأسـاوية في الحـاضرة الغربيـة، لا تعفـى حالـة التفـكّك والمـآسي المتنوّعـة الأشـكال والمضامـين التـي تعيشـها الأسرة في البلـدان الشرقيّـة فـلا الاجتهـادات الكثـيرة في الدراسـات الفلسـفية المجتمعيـة الملموسـة ولا في علـوم النفـس والأخلاقيات وسـائر العلـوم الإنسـانية والسـلوكية ترجّـح مـن كفـة تفـاؤل مسـتقبل العائلـة في الغـرب والـشرق، ولا حتّـى سـلطة التقاليـد الدينيـة والمـوروث الثقـافي هنـا وهنـاك مـن بلـدان العـالم تجعلنـا نبتعـد كثـيراً عـن الاقـتراب مـن لجـة التشـاؤم... بكلمـة إنّ الحالـة الراهنـة المَعِيشـة لمؤسّسـة العائلـة ومسـتقبلها القريـب لا يدخـل الاطمئنـان إلى دواخـل النفـس البشريّـة، علمـاً بـأنّ تفـكّك وانقراض العائلـة، يـرادف تفـكّك وانقـراض أيّ مجتمـع متحـضّر متماسـك.

### البيئـة

وضـع البيئـة التـي تحتضـن البـشر والأعـراق والأسر ليسـت بدورهـا عـلى مـا يـرام. فهـذا الإنسـان العاقـل الـذي هـو الكائـن البيولوجـي الأرقـى عـلى هـذا الكوكـب هـو جـزء لا يتجـزأ مـن محيطـه الطبيعـي والكـوني... في المرحلـة المـا قبـل صناعيـة كان هنـاك نـوع مـن التناغـم والتعايـش المقبـول لا بـل المتناغـم بـين الإنسـان وأمّـه الطبيعـة، مـع دخـول البشريـة في

المرحلـة الصناعيـة أو في سياق الثـورة العلميـة الأولى ومـن ثـمّ الثانيـة ونحـن نعيـش في فضاء الثالثـة نشـهد وعـلى حـدّ مـا تنبـه لـه أبحـاث كبـار الاختصاصيـين في علـوم الأرض حالـة شـبه كارثيـة مـن التلـوث البيئـي وبالـذات مـن تراكـم الأوسـاخ المتنوعـة المصـادر والمكونـات عـلى هـذا الكوكـب.

فمنـذ السـتّينات مـن القـرن المـاضي وحتّـى تاريخـه أضحـى هـذا " الإنسـان ـ العاقـل" نفسـه هـو المكـوّن الأسـاسي لتراكـم الأوسـاخ في الطبيعـة فهـو الـذي تسـبّب في الخمسـين سـنة الأخـيرة بتكويـن الأوسـاخ بألفـي مـرّة أكـثر مـن غـيره مـن الكائنـات التـي عاشـت عـلى هـذا الكوكـب طـوال ملايـين السـنين.

فالمقولـة التـي دشـنها العقـل الفلسـفي والعلمـي في بدايـات القـرن السـابع عـشر بـأن عـلى الإنسـان التحكّـم بالقوانـين المسـيّرة للطبيعـة مـن أجـل التحكّـم أو التسـلّط عليهـا، أعطـت الكثـير مـن الفوائـد الماديـة والأعظـم مـن الكـوارث البيئيـة. فالخلـل أضحـى بـارزاً للعيـان بين الإنسـان والحيـوان، الإنسـان والنبـات، الإنسـان والميـاه، الإنسـان والهـواء، الإنسـان وثـروات الطاقـة، الإنسـان والفضـاء الخارجـي. لقـد دقّ ناقـوسَ الخطـر منـذ بدايـة القـرن المـاضي العديـدُ مـن كبـار المفكريـن والعلـماء في الغـرب والـشرق، نذكـر منهـم عـلى سـبيل المثـال لا الحـصر فرنادسـكي، لـيروا، كونـدا، تشيجسـكي، تيـار شـاردن وغيرهـم...

بيـد أنّ تصاعـد الخطـر الإيكولوجـي أخـذ منحـى أكـثر دراماتيكيـة في العقـود الأخـيرة، الأمـر الـذي اسـتدعى تدخّـل هيئـات دوليـة اجتماعيـة وعلميـة مثـل نـادي دي رومـا والمعهـد الـدولي للحيـاة في فرنسـا (Institut international de la vie).

ورغـم أنّ الاهتـمام بهـذه المشـكلة يتصاعـد محليّـاً ودوليّـاً والـذي كانـت باكورتـه في عـام 1992 في ريـو دي جنيرو حيـث انعقـد مؤتمـر دولي هـام حـول هـذه المعضلـة وفيـه حاولـت العقـول الحكيمـة التنبيـه إلى أنّنـا أمـام تكـسّر عميـق في منظومـة الحيـاة عـلى الكوكـب. فالجميـع يعـلي الصـوت ليبيـّن بأنّـه مـا لم تتضافـر جهـود الجميـع دولاً وشـعوباً وأفـراداً، فـإنّ الكارثـة تفتـك في عقـل وجسـم الإنسـان وفي المجتمـع فحسـب، بـل سـتطال المجـال الحيـوي للكوكـب بـأسره.

غـير أنّ العديـد مـن الإجـراءات والحلـول المسـكنة التـي تعتمدهـا حكومـات الـشرق والغـرب لم تفلـح حتّـى الآن في التشـخيص العقـلاني والحكيـم للخطـر الإيكولوجـي

المستشري، وبالتّالي لا نرى في الحاضر ولا في الأفق القريب الحلول العملية السليمة والراديكالية للمعضلة الإيكولوجية المستعصية.

لذا وما لم يتمّ استحداث فلسفة ايكولوجية جديدة تماماً ترسم الطرق الفعّالة والناجعة لإيجاد بدائل أفضل للتعامل مع المحيط الطبيعي، وما لم يعد التوازن المتناغم بين الإنسان والطبيعة والكون فإنّ مخاطر حدوث الكارثة الإيكولوجية سيبقى جاثِماً بقوّة على صدر المجتمع الإنساني. علماً بأنّ هناك من يقول بأنّ البديل التفاؤلي ما زال يتمتّع بقوّة حضوره، وإمكانية تطبيقه على مساحة التواصل بين الإنسان والطبيعة.

فالتحوّل النوعي في حركية النشاط الإنساني على هذا الكوكب شهد مرحلتين رئيسيّتين الأولى مرحلة تطوّر الجنس البشري من طريق التطوّر البيولوجي إلى طريق التطوّر الاجتماعي. والثانية هي المقدرة الإنسانية على قيام الحضارة المتطوّرة في بعديها المادي والثقافي، دون أن يكون هذا على حساب التناغم مع المحيط. بيد أن تطور العلاقة العدوانية بين الجانب العلموي اللاأكسيولوجي في الشخصية الإنسانية والخرق الفاضح لقانون الحياة في عالم التطور البيولوجي، في عالم النبات والحيوان وحتى في الجينوم أوصلنا الى الاقتراب من هاوية الكارثة، هذه مخاطر تستدعي استنفار أوسع وأنشط للطاقات المبدعة الخلاقة لتعيد للتفاؤل حضوره وللتفاعل الخلاق بين الإنسان والطبيعة حضوره وتناغمه.

### العقل التقنوي وممارسات التكنولوجيا

بعد أن أحدث العقل العلمي ثوراته المعرفية الكبرى والتي تركت انعكاساتها العميقة والمريحة ماديّاً، على مسيرة المجتمعات التي دخلت الأطوار المختلفة لعصر الصناعة والحداثة، ومع تدشين حقبة جديدة، بدءاً من الربع الأخير من القرن الماضي، لعصر المجتمع ما بعد الصناعي أو ما بعد الحداثوي، فلقد حدثت تبدلات واسعة في العمر الزمني للدورات الحضارية الحالية. حيث نجتاز حقبة تكنولوجية معينة ونشرع بتأسيس حقبة جديدة يغلب عليها علم تقنيات المعلوماتية واقتصاديات المعرفة المؤتمتة الموجهة لمجتمع ما بعد الصناعة، فإن العمر الزمني لاستتباب النمط الجديد للحضارة ما بعد الصناعية سيكون أسرع.

هذا في المجتمعات التي اجتازت حقبة الحداثة وبالتالي فإن أجواء من التبلور

والاستقرار التقني ستعيشه تلك المجتمعات المرتكزة على موروث علمي وتقني وعلى قوة اقتصادية ومناخ سياسي ديمقراطي مقبول في بلدانها.

في حين أن العمر الزمني لدخول استقرار ولمحاولة إنجاح نمط حياة ما بعد المجتمع الصناعي في الدول المتوسطة أو الضعيفة النمو، فإن العمر الزمني لاستقرار وولوج واسع وعميق في حركية وفعالية وإنتاجية العصر الما بَعْد صِناعيّ، سيأخذ فترة أطول وأكثر تعقيداً. بينما المسألة ستكون أكثر تعقيداً واغترابا لدى المجتمعات الأخرى التي هي أصلاً ما زالت حتى الآن تعيش على ضفاف الحداثة.

وفي ظل التمايز الحاد بين ثلاثة أنماط للتطور الثقافي والعلمي والاقتصادي والمعلوماتي، من المتوقع أن يشهد العالم كوارث اجتماعية كثيرة وتصاعد موجات الحقد والكراهية بين الدول الغنية والفقيرة. فعلى حد قول عالم المستقبليات الأميركي المشهور ألفين توفلر " إن المراحل الأولى من تطور المجتمع الما بَعْد صِناعيّ ستشهد هزات اجتماعية كبرى، وتطورات متلاحقة ودراماتيكية في قواعد اللعبة التقنية والاقتصادية، من المتوقع أن تحدث كوارث تتمثل بحدوث عدم استقرار سياسي ونشوء موجات جديدة من العنف والحروب... وبهذا فإن صدام حضارتين متنازعتين سيشكل بحد ذاته خطراً كبيراً على مصير الإنسانية".

وفي إطار تحكم معين للفكر التكنوقراطي وللتطور التقني والاقتصادي لدى أطراف فاعلة في الغرب تحديداً قد يضفي على مشهد العلاقات الدولية والمجتمعات البشرية جوّاً تشاؤميّاً، في حين أن مساهمات ومحاولات عاقلة ستحاول أن تصعد برأسها لتركز القول والفعل من أجل تأسيس خطاب إنساني شمولي يدعو لعلاقات أكثر عدلاً وتكافؤاً على المستوى التقني والاقتصادي بين محوري الشمال والجنوب. وهذا الخطاب سيسعى من أجل تحرير البشرية من مخاطر اقتحام وحشيّة الإنسان الآلي والعقلية التقنية العدوانية مع الإنسان والطبيعة. كما سيسعى لإقامة منظومة من علاقات التعاون العلمية والتعليمية والمعرفية، تكون أكثر مرونة ومعقولية وتكون رقابتها على تطبيق الديمقراطية في نشاط المنظمات الحكومية ومؤسسات المجتمع المدني أكثر فعالية وقوة.

فالبعض من المتشائمين يتنبأون بتصادم كبير بين العقليات والثقافات في ظل انفجار التقنيات المعلوماتية. فرغم تسهيلاتها الكبرى في تقريب التواصل المتنوع الوسائل

والأهداف بين كل أصقاع الأرض، فإنها تحمل في طياتها مخاطر أكثر رعباً حتى من المخزون النووي للدول الكبرى...

فمن يتحكم بالثورة المعلوماتية بشكل أناني وجشع سيتحكم في عقول وأذواق البشر، وتصبح هذه الثورة المعلوماتية في زحفها المتواصل وفي طوفانها الهادر على عين وذهن المتلقي، أشبه بتسونامي كوكبي قاتل ومدمر لكل ما هو إنساني داخل الإنسان.

فالإنسان الذي يصبح عبداً للآلة والتقنيات يقتل في نفسه كل دفء مشاعر التواصل الإنساني ويدخل في مدى جاف من التصحر الروحي الذي يصعب التبوء بمصيره.

بكلمات موجزة وفي هذا السياق، فإن السيناريو المستقبلي القائم على إنجاز المجتمع التكنوقراطي ـ المعلوماتي سيصطدم مع الروح الإنسانية الساعية للتناغم بين البعدين المادي والروحي للشخصية الإنسانية. وسيشكل بدوره واحدة من معادلات الصراع بين الطرفين في المستقبل القريب والمتوسط.

## في عقيدتي الصراع والحرب

إحدى المعضلات الأخرى التي تشكل المرض العضوي في سلوكية البشر هي تقديس القوة والتنظير النرجسي لفلسفة الصراع بين الإنسان ومحيطه. لقد مرت البشرية في مراحل متنوعة من صراع بقاء Homo sapiens مع الطبيعة ومع أخيه الإنسان، رافقتها نزاعات وحروب صغيرة وكبيرة، محلية وعالمية تعدت عشرات الآلاف من الحروب النوعية... ومع الزمن اجتهدت العقول الإنسانية في التنظير لفلسفة القوة والصراع إلى أن تكرست بشكل ممنهج في الفلسفة الداروينية الاجتماعية التي أسست لخطاب متكامل لفلسفة القوة للأقوى، مرتكزة في ذلك على العنصر البيولوجي وعلى الطاقة العدوانية في الشخصية الإنسانية. والتي كان من تطبيقاتها على المدى الأنجلو ساكسوني في البداية ومن ثم تعميمها عالمياً، هي تبرير كل أنواع الحروب الكولونيالية واستعباد الشعوب وتأجيج كافة الصراعات والحروب والانقضاض على كل مواقع الضعف عند المستضعفين ووضع ثقافة السلام والأخلاق الإنسانيّة في قائمة الذاكرة المتخفّية للشعوب، أو في قائمة العدو الدائم لها...

إن من السذاجة بمكان القول بأن الانفعال العنيف والعدوانية ليسا من صفات

الإنسـان في حياتـه اليوميـة... فالنزعـة الغاضبـة العدوانيـة تسـكن فينـا جميعـاً في داخـل العائلـة، مـع الجـار، داخـل الشـارع، والقريـة والمدينـة، في الديـن الواحـد، في البلـد الواحـد، مـع الشـعب الآخـر، مـع المنتمـين إلى إثنيـات وأديـان وحضـارات أخـرى... هـذه مسـلمات معروفـة للجميـع... ولعـل ظاهـرة العنـف والـصراع والحـروب طبعـت علاقـات الحضـارات الأقـوى مـع الحضـارات الأضعـف... وهـي التـي غـذَّت دائمـا نزعـة الهيمنـة والتسـلط عنـد الزاهـي بانتصاراتـه الطاووسـية.

**والأسئلة التي تطرح نفسها في هذا السياق:**

**السـؤال الأول:** هـل يمكـن أن نعيـش عـلى هـذا الكوكـب في عـالمٍ خـالٍ مـن الحـروب، يشـكل بديـلاً عـن حتميـة العـدوان والـصراع والبقـاء للأصلـح؟

**السـؤال الثـاني:** هـل يمكـن التنبـؤ بعـالم يرتقـي بإنسـانية متسـامية للإنسـان، تجعـل توسـيع وتعميـق ثقافـة السـلام نقطـة أوميغـا الوجـود؟

**السـؤال الثالـث:** هـل يمكـن اسـتعادة تقاليـد تاريخيـة راقيـة للمنافسـة منبثقـة مـن الفكـرة الأصليـة للألعـاب الأولمبيـة في عـالم مـا قبـل الميـلاد. والمسـتندة إلى فكـرة البحـث عـن التنافـس للأرقـى. حيـث كان عـلى كل مقاطعـة إغريقيـة أن ترسـل أفضـل رياضييهـا ليتنافسـوا عـلى قدسـية وشرف الإلـه زفـس بديـلاً مـن الخشـوع والطاعـة والاستسـلام لإلـه الحـرب أزيـس؟...

في الحقيقـة منـذ نشـأت الفلسـفة اليونانيـة العظيمـة ويـراود الإنسـان العاقـل الحكيـم حلـم السـلم... بيـد أن هنـاك مـن يقـول بـأن حلـم السـلام لا يمكـن أن يتحقـق رغـم أهميتـه ومشروعيتـه بمجـرد أن نتنـازل عـن فكـرة الحـرب، أو نخـاف منهـا ومـن مخاطـر الإرهـاب.

الحـرب كـما يشـير المفكـر الفرنـسي كلـود ليفـي سـتراوس: " تنتهـي حيـث ينتهـي زمنهـا الافـتراضي، الـذي يمكـن إنتاجـه وتحريكـه مـن خـلال جهودنـا بتحمـل المسـؤولية المشـتركة عـن إيـداع البديـل، ومظاهـر العنـف والإرهـاب حـين تـزول أسـبابها، ويتكـرر فشـلها التطوري، وليـس فقـط الواقعـي والمرحـلي".

ففكـرة الحـرب هـي جـزء لا يتجـزأ مـن مفهـوم سـلطوي للقـوة يتأسـس عليـه المجتمـع والدولـة، وتبنـى عـلى أساسـها الأفـكار والتشريعـات الخاصـة لحقـوق الإنسـانية وللقيـم

الحضارية الدينية. بل إن المنظرين لعقيدة القوة أمثال الأب الروحي للمحافظين الجدد في الولايات المتحدة الفيلسوف ليف شتراوس يعملون على تأسيس خطابات معينة حول مفهوم السلطة والتاريخ من خلال الحرب... ففي الحرب تتجسد مفاهيم ومضامين الهيمنة على الآخر بأقصى مضامينها وأكثرها بعداً عن النزعة الإنسانية.

في الحرب القاتل والمقتول، المنتصر والمهزوم، الاثنان معاً في جحيم النار، نار الدنيا، التي لا يجد القاتل «المنتصر» نفسه إلا في مستوى أقرب إلى الحيوانية الغرائزية العدوانية.

والحلم البشري البديل قد يتحقق إذا ما اعتقد البشر في الغرب والشرق بأن فلسفات تروج لفلسفة القوة والصراع والبقاء للأصلح أمثال العقيدة الداروينية الاجتماعية التي تأسست وتأصلت في العقيدة العسكرية لمجمل النخب السياسية الحاكمة في الغرب، والتي ما زالت مهيمنة للأسف في خطاب الجنرالات الكبار الموجهين للحروب والداعمين لشركات الموت، هذه الفلسفات هي في الحقيقة مصدر هلاك للقاتل والمقتول على المستوى الوجودي.

وإن الحروب كان بالإمكان أن تكون على وشك بلوغ عمرها الافتراضي بعد انتهاء الحرب الباردة، إلا إن نزعة الهيمنة وتقديس القوة وصرف الميزانية المالية الأكبر لها تبقى حاضرة وبقوة في البلدان الكبرى، وتبقى هذه السياسة فارضة نفسها على الميزانيات العسكرية للبلدان الصغرى ولكل الحركات المسلحة المشروعة وغير المشروعة في العالم.

منذ فلسفة الداروينية الاجتماعية التي نظّر لها سبنسر، ومفهوم الصراع الطبقي التي نظّر له ماركس وأنجلس ولينين وماوتسي تونغ وستالين، وفكرة «تأكيد الذات العدوانية» عند فرويد وقبل هؤلاء جميعاً فكرة البقاء للأصلح لتشارلز داروين... ومع كل جوقة المنظرين الغربيين للحروب والذين تفرخ دائما مخيلتهم العدوانية المريضة كل أنواع الإجلال والتقديس للقوة وكل التبريرات والتنظيرات من «المستكبرين» و «المستضعفين» معا والتي جميعها بلا استثناء تبرر اللجوء إلى القوة بحجة الدفاع عن الهوية والنفس والدين والثقافة.

هذا الشبح الكوكبي كله لا يمكن أن يوجه بوصلة البشر نحو برّ الأمان... فالمخيلة البشرية عند «المنتصر» و «المهزوم» المهووسة بفكرة القوة والصراع والحروب، هي كلها

مأزومة إنسانياً وأخلاقيّاً، كلها تمضي بفبركة الستريوتيبات عن نفسها وعن غيرها... الكل يمضي في لعبته الجهنمية وهي اللعب بالنار، في قتل البشر.... دون أن يشتغلوا بشكل جاد في قتل أوهامهم والعمل قبل كل شيء على كبح عدوانياتهم وحجز المناطق المعتمة في دواخلهم وإيقاظ دائرة السلام والنور والشراكة الإنسانية في ما بينهم.

ولعل بداية الخروج من نفق الحروب والصراعات وتقديس القوة هو تضافر العقلاء كل العقلاء في الغرب والشرق من أجل ضرب فكرة «العدو» في النظرة الداروينية الاجتماعية وأمثالها التي تروج بشكل عدواني وأرعن لفكرة البقاء للأصلح. يجب أن نسعى معاً لانتهاج فكرة تطور التعاون والشراكة الإنسانية والديمقراطية بين أبناء البيت الإنساني الواحد أو ما أسماه العالم الكندي جان ريليتفورد «الإيثار البيولوجي»، أو ما يسمّى بفكرة «تطور التعاون». أضيف إليها الحوار والتحالف الصادق والمكثف بين الحضارات والأديان والمستند إلى ميثاق مشرف أخلاقي عالمي يقره ويؤمن به الجميع.

## في سلطة الحاكم والمحكوم

من النقاط الساخنة المَعيشة يوميّاً التي تشوه المشهد الإنساني في مجتمعاتنا هي العلاقة مع السلطة المرتكزة على نزعة الهيمنة. فالسلطة ضرورية لعدم الوقوع في الفوضى ولحفظ النظام المعقول.

والحديث هنا يجري عن مفهوم آخر غير المتداول في القاموس السياسي الدولي، السلطة التي نقصدها هي التي فتح آفاق حضورها وأسرارها ومخاطرها المفكر الفرنسي ميشال فوكو الذي قال: " السلطة متواجدة في كل مكان وزمان... وهي مشتتة ومتعددة البؤر وأنماط الاشتغال". بمعنى آخر تمتد على كل المساحات التي يتواجد فيها أمر أو إرادة القوة لدى المتسلط أو الحاكم، هي أداة جذرية لإخضاع المرؤوس للرئيس، الضعيف للقوي، الصغير للكبير، الآني للماضي. تبدأ داخل جدران العائلة لتمتد إلى الشارع وإلى كل مؤسسات الدولة والحكم وإلى سائر أطياف المجتمع المدني.

هي، بهذا المعنى، تمُارَس بشكل واضح أو قسري في مواقع ومواقف كثيرة، أحياناً يصعب الإمساك بها، لأنها لم تعد تعمل فقط انطلاقا من مركز موجود في أعلى هرم السلطة الرئاسية أو الحكومية أو البرلمانية أو القضائية أو الدينية، بل هي ممتدة ومتغلغلة في كل أنماط تفكير وسلوكيات البشر.

ولكونها كذلك، فهي في مضمونها ومعناها وبنيتها العضوية إكراهية غير ديمقراطية. الأمر الذي يجعلها تخلق البؤر المتوترة الحياتية والنفسية والعقلية في عالم السياسة والاقتصاد والإعلام والجيش والإيديولوجية والمعرفة والتربية والثقافة والحزب والدين والطائفة وغيرها.

والسلطة في الجانب الردعي والمظلم فيها، تتضخم دائرة خطرها في الأمكنة التي تتمركز فيها لعبة الهيمنة على الممتلكات والقدرات، على المال وصنع القرار السياسي، على القوة والمعرفة.

ففي عالم مغربن معولم يريد أقوى الأقوياء أن يفرض سلطته لا بل هيمنته على مقدرات الضعفاء. والضعفاء بدورهم يريد كل واحد منهم انطلاقا من موقعه أن يفرض هيمنته على محيطه. ولعل هذا يأخذ طابعاً أكثر تنظيماً وأكثر قوننة في البلدان المتقدمة، إلا أنه في هذا المجال " المقونن " وفي ذاك المجال الذي لا يخضع لآليات وتقاليد أخرى للهيمنة وللنزاعات، ينتقل وضع السلطة، وأستعير الكلام مرة أخرى من فوكو، من «الشكل القانوني للسيادة إلى الشكل الإستراتيجي للصراعات والمجابهات». وهذا الشكل إلى جانب الأشكال الأكثر بدائية أو الأوسع حضورا في مساحات العلاقات بين البشر لا يمكنه أن يعيش بدون تجديد عقيدة القوة المتسلطة في داخله وبالتالي استحداث التقنيات العسكرية والنفسية واستخدام ديكتاتورية سلطة التخلف والتقاليد من أجل الهيمنة... وهذا الذي يشعل الخلافات الحادة وبالتالي الحروب ويخلق النزاعات ويسبب الطلاق بين أعضاء الأسرة الواحدة ويجفف مصادر السلام والمساواة والمحبة بين البشر... وهذا بدوره ينعكس تكسيراً وتمزيقاً لثقافة الحوار والشراكة والسلام ولفكرة السيادة والحرية بين مكونات النسيج الحضاري لسكان شعوب الشرق والغرب معاً.

ولا مجال في رأينا للخروج من هذه الحالة الجهنمية المتعلقة بالسلطة، بعلاقة الحاكم بالمحكوم، بعلاقة كل أنواع الهيمنة بين البشر، إلا بمحاولة تفكيك وفضح هكذا نوع من السلطة في أماكن وأزمنة وجودها وهيمنتها. الضرورة تستدعي تغذية كل أنواع المقاومة الديمقراطية والسّلميّة والعقلانية داخل كل سلطة، وشرط كل مقاومة هو الحرية المسؤولة...

وهنا يبرز التصور المتفائل القائل بأننا لسنا ضد السلطة كسلطة إيجابية يتوجب وجودها للحفاظ على النظام وعلى شرعية القيم الإنسانية التي تنتج القيم المادية والروحية، وإنما ضد كل سلطة تقهر الحرية وتقتل ضوء التكافؤ والعدل والمساواة والديمقراطية الحق عند الجميع.

**إما الفكر الأنسي وإما الكارثة**

إن المسار الحالي المجتمعي للحضارة الكوكبية انطلاقا من النموذج المادي الاستهلاكي في الغرب والشرق ومروراً باستراتيجيات وسياسات متنوعة خاطئة حيال البيئة والاقتصاد والتكنولوجيا والقوة والسلطة، يمضي في مسار لا يوحي على الأمد القريب بنجاح السيناريو التفاؤلي، بل هو يسير في مسار خاطئ بما هو عليه من تقديس للمال وللسلطة وللفردانية الأنانية والاستسلام للذة حضارة «الشهوة»... فالمرض لا يطال فقط النموذج الغربي للتطور، إنما يفتك أيضاً في ممارسات وتصورات ثيوقروسطية نابعة من المؤسسات التقليدية الدينية وغير الدينية والتي تسكن بقوة في المدى الشرقي للكوكب.

لذا ليس هناك، على الأمدين القريب والمتوسط، ما يهم قوى العطالة الفكرية ولا سلطة المتسلطين في الغرب والشرق، ولا العدد الهائل من جيش الفساد والمفسدين القاطنين في الغرف البيروقراطية الحاكمة في البلدان المتخلفة والمتقدمة ولا في قلب كل المعايير في معظم التخصصات والمهن. حيث تجد القسم الأعظم من العلماء والباحثين والمدرسين والأساتذة والمهندسين والأطباء والفنانين وسائر المنتمين الى أهل المعرفة والتعليم والإبداع يعيشون في معظم أنحاء العالم في حالة من الضيق الماديّ، بينما نجد أن هناك جحافل من أنصاف المتعلمين والمتخصصين الذين يلجأون الى كل أنواع الاحتيال على القانون والتملق والسرقات ويتبوّأون أحيانا أعلى المناصب الإدارية في السياسة والتعليم وإدارات الدولة والمؤسسات الحزبية والاجتماعية والثقافية والإعلامية، وهم يعيشون في بحبوحة مادية وفقر مدقع أخلاقي وروحي...

وتتحكم المافيات في اقتصادات الدول وتتنامى أنانية الشركات العابرة للقارات، إن الشبح الوحش يفتك بعقول ونفوس معظم البشر القاطنين على الكوكب الذين جعلوا من المال الإله الأرضي الذي تكاد تتمثل فيه كل معاني القوة والسلطة.

إن الطاقة المتوحشة جعلت فلاسفة الاقتصاد في كل النماذج المطبقة في الألفيات الثلاث من عمر الحضارات من المال وكأنه هو الألف والياء في الوجود.

أولئك الوحوش من البشر الذين يفتكون بثروات الطبيعة عليهم أن يغيروا مساراتهم الموغلة في الأنانية، والبراغماتية السيئة..

هؤلاء يسعون بما لديهم من قوة من أجل عدم تأسيس استراتيجية كوكبية جديدة للنمو لا بل للتناغم بين البعدين المادي والروحي في الشخصية الإنسانية، لأن في الاستراتيجية الجديدة عوامل ورؤى وأفكاراً واقتراحات عملية وبديلة وطرق جديدة لإدارة وتسيير الاقتصاد والسياسة وتوجيه الثقافة والروح والأخلاق.

في الاستراتيجية الجديدة هناك تغيير نوعي في دور العلم والتعليم والتقنيات وفي رسم الإستراتيجيات الفلسفية والسياسية لتنظيم المدينة الأرضية ولتجديد روحانيات القيم، لكي تتواصل بشكل أكثر نورانية وسلاماً مع المدى السماوي والكوني.

الاستراتيجية الجديدة تتطلب إقامة مجتمع ثقافي تكاملي يكوّن لمنظومة العلم والتعليم وللأخلاق والدين والمعتقدات والفلسفات الخيرة الأخرى مساحة إنسانية أشمل وأعمق، رسالة تستجيب لحاجيات المجتمع المابعدالصناعي: المابعدليبرالي والمابعداشتراكي، أو لعلها في المرحلة الانتقالية المزيج الإبداعي والعادل بين إيجابيات التجربتين معاً.

العالم بحاجة إلى استراتيجية فلسفية نهضوية روحانية ثقافية اقتصادية إنسانية حوارية تركز في المقام الأول على أنسنة المجتمعات وروحنة العلوم وعقلنة الأديان، ومنح الأولوية المطلقة لقدرات وطاقات الإنسان المبدعة الإيجابية...

منذ فجر الحضارة وتوق الإنسان العاقل ـ النقي في داخله، متوجّه نحو قيم

الخير والعدل والعمل والمعرفة والجمال والسلام الداخلي والتناغم الخلّاق بين الإنسان والطبيعة والله أو العقل الكوني في المفهوم البوذي.

فالبشريّة، كما تشير المجموعة الأكاديمية التي أسهمت في صنع كتاب (حوار الحضارات: المعنى، الأفكار، التقنيّات)، تعيش أمام «منعطفات مهمّة جداً لم تشهدها في كلّ تاريخها: إمّا الانهيار الشامل في حال تأجيج الصدام بين الحضارات أو الازدهار في حال تضافر جميع القوى لخلق ظروف ملائمة أكثر للشراكة العادلة. والمسؤولية لا تقع فقط على الحكومات وصناع القرار في أمكنة مراكز القرارات، بل على عاتق كلّ إنسان يعيش على هذا الكوكب».

الاستراتيجية الفلسفية التفاؤلية المنشودة يتوجّب أن تعطي الدور الأكبر لصياغة البدائل الحضارية للمبدعين الذين لا يعملون فقط على تأسيس الأفكار الخلّاقة والاقتراحات العملية المجابهة لقوى التسلّط والظلام والحروب، بل يسعون لتأسيس ميثاق أخلاق جديد للبشرية يحاول إنقاذها من كارثة حضارة الاستهلاك والشهوة وانفلات الغريزة العدوانية وعبادة المال والأشياء وتعميم ثقافة «اللاثقافة» في الفنون والجماليات وتسعى لاستغلال التواقين إلى المطلق ـ المتسامي من اجل استعادتهم من حراس العقائد الكبرى وتسلط المؤسسات الدينية، إستراتيجية تسعى إلى التجديد الدائم لتعميم وتعميق ثقافة الحوار والشراكة والتعاون بين بني الإنسان على هذا الكوكب.

# المراجـــع

1. نـص مأخـوذ مـن نـص ترجـم لفرنانـد بروديـل مـن كتابـه قواعـد الحضـارات، النهـار اللبنانيـة، عـدد 8، آذار 2009، ص 15.

2. سرغـي كابتسـا. الديموغرافيـا ومسـتقبل الحضـارة الإنسـانية. نـص منشـور في كتـاب « حـوار الثقافـات: تجربـة روسـيا والمـشرق الغـربي» إصـدار المركـز الـدولي لعلـوم الإنسـان والبيـت اللبنـاني الـروسي. بـيروت 2002، ص. 130.

3. راجـع كتـاب: الأزمـة الشـاملة للحضـارة الغربيـة وروسـيا. مؤلّـف جماعـي بالروسـية. موسـكو 2009، ص 8 و9. (بالروسـية).

4. ألفين توفلر. الموجة الثالثة. موسكو 1999. ص 194 (بالروسية).

5. Claude_Levi_Strauss، The savage Mind. The university of Chicago Press، 1968, P. 223 225 _.

6. Relethford، John.H. The Human species and introduction to biological anthropology. Toronto, Mayfield publishing company, 1997, P. 114, third edition.

7. حـوار الحضـارات: المعنـى، الأفـكار، التقنيـات، تحريـر سـهيل فـرح وأليـغ كولوبـوف. دار عـلاء الديـن، 2008، ص. 11.

# أزمة العقل الغربي

## السمة الاختزالية للعقلانية

خوليو أولالا Julio Olalla[*]

تحت عنوان أزمة العقل الغربي يتصدّى المفكر الأميركي اللاتيني خوليو أولالا لواحد من أبرز العناوين الإشكالية التي تقطعها الحركة الفكرية في الغرب. عنينا بها إشكالية المصالحة بين القيم الأخلاقية وثورة التكنولوجيا التي تجتاح بدايات القرن الحادي والعشرين وذلك من خلال الوصول إلى تكامل بين التركيز الشرقي على التأمل الروحي المتحد مع التركيز الغربي على الفهم التحليلي والعمل الفعّال. ما هي الأفكار الرئيسية التي سعى الكاتب إلى تظهيرها وما الذي دعاه إلى أن يرى إلى أزمة العقل الغربي على أنها أزمة متأتية من السمة الاختزالية للعقلانية؟..

هذه المقالة تحاول الإجابة على هذا السؤال المركّب انطلاقاً من فرضيتين تشكلان قوام المأزق الذي يعيشه عقل الغرب في أزمنة الحداثة وما بعدها، وهاتان الفرضيتان هما: العلموية والهيمنة على الآخر بقوة القهر.

«**المحرر**»

دعونا ننظر لبعض الوقت إلى النموذج الفكري الذي تروج له النزعة العقلانية التي سادت في الثقافة الغربية منذ زمن أفلاطون. بالطبع لا يمكننا أن نقلل من أهمية

* ـ مفكر وباحث من جمهورية التشيلي ـ مقيم في ولاية كولورادو ـ أميركا. هو مؤسس ورئيس شبكة نيوفيلد (The Newfield Network) من أعماله «من المعرفة إلى الحكمة: مقالات في أزمة التعليم الحديث» (From Knowledge to Wisdom: Essays on the Crisis in Contemporary Learning).

ـ نقلاً عن مجلة Oxford Leadership Journal كانون الأول 2009.

ـ العنوان الأصلي للنص: The Crisis of the Western Mind.

ـ تعريب: كريم عبد الرحمن ـ مترجم وباحث في التاريخ الأوروبي.

النتائج العظيمة التي توصلنا إليها من خلال هذا النموذج الفكري كما هو واضح من الإنجازات الاستثنائية للعلوم (وللفروع المرتبطة بها ارتباطاً وثيقاً كالرياضيات والمنطق)، وكذلك الآفاق التي فتحها استخدام الطريقة العلمية. لكن هذا التقدم الاستثنائي للعلوم الغربية يحمل معه فرضيتين جذريتين في غاية الأهمية على المستوى الإبستيمولوجي:

الفرضية الأولى هي العلموية ـ أعني الاعتقاد أن العلم والتفكير العلمي قادران لوحدهما أن يحدِّدا ما علينا أن نتقبله على أنه حقيقي، وأنهما كذلك يحددان مجال ما يمكن لنا أن نعرفه. ما تعنيه هذه الفرضية هو أن كل شيء يجب أن يخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا أو أي فرع آخر من فروع العلم وإلا فعلينا ألا ننظر إلى تجربتنا لذلك الشيء على أنها تجربة «موضوعية»، أما أمور مثل النزعة الروحية ـ التي ما فتئ العلم ينظر إليها بعين الشك إن لم نقل الاحتقار ـ بل وحتى الشعور بالجمال والحدس والعاطفة والأخلاقيات فقد اختزلتها النظرة العقلانية إلى مجرد متغيرات في كيمياء الدماغ الذي يتفاعل مع مجموعة من القوانين الميكرو ـ بيولوجية المرتبطة بتطوّر الإنسان.

بالإضافة إلى ذلك، لا يكتفي العلم بحصر ما يمكننا معرفته، بل يملي علينا أيضاً كيف يمكننا معرفته. بحسب هذه الإملاءات فعلى المعارف التي نحصل عليها أن تمر بعملية صارمة تسير ضمن تعاليم دقيقة تفرضها الطريقة العلمية وإلا فإنها ستعتبر ذات أهمية ثانوية، هذا إذا لم تعتبر محض هراء. لهذه الطريقة معالم ثلاثة تحكمها: **الموضوعانية** (أي فرضية أن الكون موجود بشكل موضوعي ـ أي خارج ـ مداركنا وأفكارنا ـ وأنه من الممكن استكشافه ومعرفته على أساس علمي)، و**الوضعية** (أي فرضية أن ما يمكننا قياسه ومراقبته مادياً هو فقط «الحقيقي» علميّاً)، و**الاختزالية** (أي فرضية أن التفسير العلمي يجب أن يسير في تفسيره للظواهر المعقدة من خلال تفسير الظواهر الأبسط، أو بكلمات أخرى: أن فهم الكل يجب أن يكون على أساس مجموع أجزائه).

لكن الالتزام البحت بهذه المبادئ يؤدي إلى استثناء جوانب واسعة من التجارب الإنسانية أو على أقل تقدير إلى الاعتقاد بأن الاستكشاف المنهجي لهذه الجوانب لا يمكن له أن يُعبتر «معرفة» بكل معنى الكلمة وبالتالي فإننا لا نقدر أن ننسب أي فضل علمي لهذا الجانب الإنساني فتظل رغبتنا الإنسانية العميقة في الوصول إلى الحكمة والكمال بدون تحقق.

أمـا الفرضيـة الإبسـتيمولوجية الثانيـة التـي تكمـن خلـف النزعـة العلميـة الغربيـة فهـي فرضيـة أن الهـدف مـن تحصيلنـا للمعـارف هـو التحكـم بالعـالم الخارجـي، أو الهيمنـة عـلى الطبيعـة كـما أصر فرانسـيس بيكـون ـ مبتـدع الطريقـة العلميـة ـ عـلى القـول مـراراً وتكـراراً. مـا تعنيـه هـذه النظـرة هـو أن الكـون مجـرد «مصـدر» يجـب اسـتغلاله إلى أقـصى حـد، وبذلـك يصبـح مركـز اهتمامنـا هـو إيجـاد الطريـق الأمثـل للوصـول إلى هـذه الهيمنـة بشـكل فعـال. المفارقـة في هـذه المسـألة هـي أن هاجـس السـيطرة عـلى الطبيعـة يـؤدي بنـا إلى وضـع يتزايـد خطـره، وفي المقابـل تتناقـص قدرتنـا عـلى السـيطرة عليـه. إذ إننـا نبـدو عاجزيـن تمامـاً عـن كبـح جـماح ميلنـا لتلويـث غـلاف كوكبنـا الجـوي، وتسـميم مصادرنـا المائيـة مـن بحـيرات وجـداول وأنهـار، وتدمـير غاباتنـا، وإهـلاك الحيـاة الحيوانيـة الغنيـة التـي توارثناهـا عـلى هـذا الكوكـب. لقـد فقدنـا وللأسـف الشـديد أحـد أهـم نظراتنـا الفطريـة إلى هـذا العـالم: إنـه موطننـا الـذي نعيـش وننتمـي إليـه والمـكان الـذي نرتبـط بـه جوهريّـاً ونشـعر بالألفـة معـه.

### أزمة الرأسمالية الحديثة

بنتيجـة هـذا الموقـف الاسـتغلالي حيـال العـالم، صرنـا نجيـد أمريـن: الأول هـو الحصـول عـلى المعرفـة والثـاني يقـوم عـلى الاسـتخدام العمـلي الجيـد لهـذه المعرفـة. لذلـك فليـس مـن المفاجـئ أن نجـد أنَّ التكنولوجيـا وإدارة الأعـمال هـما القوتـان المحركتـان اللتـان تشـكلان حضارتنـا، وبينـما يتقـدم بنـا الزمـن في القـرن الحـادي والعشريـن فإننـا نـرى أن آثـار هـذه القـوى قـد هيمنـت عـلى كل جانـب مـن جوانـب حياتنـا اليوميـة تقريبـاً.

لا يمكننـا التشـكيك في نجـاح الاقتصـادات المبنيـة عـلى التكنولوجيـا ـ أو بكلـمات أخـرى: الرأسـمالية الحديثـة ـ بقـدر مـا لا يمكننـا التشـكيك في إنجـازات النمـوذج الفكـري القائـم عـلى العقلانيـة العلمويـة الكامـن وراءهـا. وحـين أَذِن سـقوط جـدار برلـين عـام 1989 بنهايـة الشـيوعية وانهيـار إمبراطوريـة الإتحـاد السـوفييتي بـدا وكأن الرأسـمالية قـد انتـصرت وباتـت النمـوذج الـذي لا يمكـن تحديـه مـع اسـتواء الولايـات المتحـدة عـلى كـرسي الصـدارة في المجـالات الثقافيـة والسياسـية والتقنيـة والصناعيـة والعسـكرية.

لكـن السـمة الجوهريـة للرأسـمالية الحديثـة هـي الالتـزام العميـق بالنمـو لمجـرد النمـو والتراكـم الـذي لا حـد لـه للـثروة والسـلطة مـن دون الكثـير مـن الالتفـات للقيـم. وكـما لاحـظ الكثـير مـن المعلقـين فـإن مـا نشـهده اليـوم هـو تعاظـم الهـوة بـين الأثريـاء والفقـراء

يوميّاً بحيث أصبحت تنذر بالوصول إلى نقطة عدم الاستقرار (يمتلك في يومنا هذا حوالي ثلاثة في المائة من البشر نحو خمسين في المائة من الثروة البشرية) كما أن هاجس المؤسسات التجاري الوحيد اليوم ينحصر في غاية واحدة: كيفية دفع معدل النمو والربح إلى مستويات أعلى وأعلى. هذه السمة هي العكس التام للطبيعة التي تبدو وكأنها محكومة بقانون من التوازن الديناميكي الذي يفرض على عملية التطور أو التغيير أوقات حركتها وبطئها بل وحتى توقفها فلا تبدو الرأسمالية في يومنا هذا وكأنها تعترف بوجود نقطة تقول عندها: «هذا يكفي!».

## أزمة الانفصال

التأثير الباهر للثورة الكوبرنيكية[1] على مجالي العلم والفلسفة، إلا أن الأمر بعد ذلك سينتهي بنا الى الحد الذي نجد فيه أنفسنا نقطن في كونٍ بارد لا هدف له ولا غاية، كونٍ ليس الوجود الإنساني فيه إلا ظاهرة عارضة للمادة نتجت عن صدفة كونية. هذا التصور هو من دون شك بعيد للغاية عن تصوراتنا السابقة لهذه الثورة عن كون منتظم قائم على تقدير إلهي. تصورنا الحالي لأنفسنا اليوم، هو أننا مجبرون على سكنى كون لا مركز له نحن فيه المخلوقات الوحيدة التي تتمتع بالذكاء، وبالشعور بوجود الغاية، ولكن في كون آلي صامت مجرد عن العقل والغاية.

في الكثير من الأزمنة السابقة كان البشر يتمتعون بشعور من الارتباط القوي مع العالم، كما يظهر ذلك جليّاً برغبتهم في الاستماع إلى الوسائل المتعددة التي تخاطبهم بها الطبيعة، حتى في القرون الوسطى التي ساد فيها الفكر المسيحي في الغرب كانت نظرتنا إلى العالم الطبيعي هي أنه تعبير عن مجد الإله ومحبته، ولكن اليوم وفي العالم المابعدكوبرنيكي نجد أنفسنا نعاني من وحدة كونية عميقة جدّاً حيث لم نعد نرى أن الطبيعة لديها أي شيء تقوله لنا إلا الصمت أمام عمليات السبر التحليلي التي لا تفتأ عقولنا «العلمية» تقوم بها، وبينما نسير على غير هدى في العالم المحكوم بأبعاد الزمان والمكان خاوين من أي بعد روحي في حياتنا نجد صعوبة متزايدة في فهم أنفسنا أو سبب وجودنا، لقد فقد الكون سحره وبريقه!

إن هذا الشعور العميق بالوحدة والانفصال غدا غير قابل للاستئصال على ما يبدو

[1] إكتشاف كوبرنيكوس لحقيقة أن الأرض ليست مركز الكون.

إذ راح يتسلل إلى أعمق نقطة في كياننا، حتى لقد صار من الممكن رؤيته في جميع مستويات حياتنا اليومية العملية كما هو الحال مثلاً مع وباء الكآبة الذي تفشى في الكثير من أرجاء الحضارة الغربية. يمكننا أيضاً أن نميز أعراض هذا الشعور بالوحدة من خلال فقداننا للحس الاجتماعي، بل وحتى بأي عمق في علاقاتنا مع بعضنا البعض. في الولايات المتحدة الأميركية مثلاً، يتزايد عدد الناس الذين يختارون العيش بمفردهم من دون تكوين عائلة، أما في المؤسسات التجارية فإننا غالباً ما نفشل في البحث عن حياة أسعد وبدلاً من ذلك يصبح هاجسنا الوحيد هو «أرباح أكبر وأسرع في أمَد أقصر» بغض النظر عن الكلفة التي تحملها هذه الأرباح سواء من ناحية إفقار العلاقات الإنسانية أو تضييع كرامة العمل نهائيّاً.

حتى الطب وبعض مدارس علم النفس قد أسهمت في شعورنا بافتقاد الصلة مع الكون وبالتالي الغربة فيه من خلال تجريد الإنسان من أي جانب روحي. لم نعد الآن نشعر باعتمادنا على بعضنا البعض وعلى الكون الذي كنا يوماً ما نرى فيه الأصل الخيِّر في جوهره الذي نتحدر منه. وبالنتيجة فقد تأثر كامل فهمنا لأنفسنا إذ فقدنا التوازن بين فرديتنا ومجتمعنا والطبيعة، وهي خسارة تسير يداً بيد مع الاختزالية التي قامت عليها العلوم الغربية، والتي ترفع من شأن الأجزاء على حساب الكل الذي تؤلفه هذه الأجزاء.

لقد عميت أبصارنا عن روابطنا المتعددة مع العالم وبدلاً من أن ننظر إلى الحياة كفرصة كي نخدم الآخرين فإننا نقع في مزاجية من الجحود. إذ نرى أنفسنا وكأننا الطرف الرئيسي المستحق للعطاء بينما نفشل أن نرتبط مع أي طرف آخر في علاقة تبادلية قائمة على المساواة ناهيك عن علاقة قائمة على الجود والكرم نعطي فيها من دون أن ننتظر بديلاً.

وبينما يتزايد شعورنا بالانفصال عن الطبيعة والمجتمع فإن شعورنا بالغربة عن أنفسنا يتزايد، وخصوصاً في ما يتعلق بمشاعرنا وأجسادنا.

قد تبدو هذه الظاهرة محيِّرة في عصر «العلاج النفسي»، لكن ربما من الواجب علينا أن ننظر إلى طلبنا المتزايد للعلاج النفسي بحد ذاته على أنه مقياس لمدى مرضنا العاطفي والجسدي. ما نواجه به شعورنا هذا بالغربة هو بالطبع حركة «المساعدة الذاتية» (help_self) الواسعة الانتشار اليوم، إذ كما يعلم أي مهتم بشراء الكتب فإن قسم المساعدة الذاتية في معظم المكتبات هو أحد أكبر الأقسام فيها، في مكتبة بارنز آند

نوبل (Barnes and Noble) في سانتا مونيكا، كاليفورنيا مثلاً يوجد على الأقل 57 رفّاً من الكتب المتعلقة بهذا الموضوع، أي حوال 522 قدماً من الكتب.

لا شك بأن هذا الطوفان من الكتب التي تحتوي على نصائح عن كيفية عيش حياتنا ليست كلها بعيدة عن الصواب، ومن الواضح أن الكثير من الناس يستفيدون بشكل حقيقي من هذا التوجه، لكن الكثير من التوجيهات في هذه الكتب تبدو وكأنها تهدف إلى تعليمنا وسائل للتحكم بأنفسنا واستغلالها بالطريقة نفسها التي كرسنا فيها أنفسنا للحصول على المعرفة اللازمة للتحكم بالطبيعة واستغلالها. لسوء الحظ فإن هذه الطريقة ليست فعالة لأنها تركز بالدرجة الأولى على هذه النفس المعزولة التي نحاول معالجتها. صحيح أننا أفراد متميزون نولد باستعدادات ونزعات محددة وخاصة، ولكننا ننسى أيضاً أن الثقافة والمجتمع والطبيعة نفسها كلها أبعاد لهذه النفس. إن إحدى العلامات المهمة لفقرنا العاطفي المتطرف هي انتشار فقداننا للشغف في حياتنا الخاصة والعملية. ذلك بأننا نروح ننظر إلى الشغف على أنه العكس التام للذكاء. ومن الشائع أن نجد أنفسنا وجهاً لوجه مع أناس ينظرون إلينا كمغفَّلين أو بسطاء العقول، لو نحن ملكنا الجرأة على إظهار شغفنا بأي شيء. يمكننا فهم الشغف على أنه تصرف صوفي روحاني يتألف بأدنى أشكاله من مَيْل فطري إلى التوحد مع العالم. فسواء أفقدنا أنفسنا في مهمة نستغرق بكليتنا في أدائها أم ذُبنا مع شخص آخر، فإن الشغف يبدو كتجربة من التوحد مع محيطنا.

قد تولّد خدمة الآخرين هذا الشعور بالشغف إذ ننجذب إلى أن نكون أنفسنا على حقيقتها أثناء عملية توفير الدعم والمساعدة للآخرين، فالشغف إذن هو الشعور بالارتباط في أتم معانيه.

لا يختلف اثنان على أننا نحتاج إلى لحظات من الشغف حتى نعيش حياة صحية وسعيدة، لكن كيف لنا أن نشعر بهذا الشغف إذا كانت نظرتنا إلى أنفسنا مقصورة على كوننا نعيش بدون أي روابط في عالم لا معنى له؟ في الكثير من الأحيان فإن هذا الأمر لا يترك لنا مجالاً للشعور بالشغف إلا في الحدود الضيقة للممارسة الجسدية لا غير مما يضعنا في حالة من الجفاف العاطفي والروحي والشعور بعدم الرضا والسعادة.

**أزمة التعليم**

لقد تأثرت نظرتنا إلى التعليم بانتشار وجهة النظر العقلانية العلمية التي تحدثنا عنها، وكما

أن أساس المعرفة هو التملك والاستغلال، ومن بعد ذلك الاستهلاك، فكذلك التعليم كما نظّمناه في مدارسنا الحديثة، فإنه يتمركز على تملك المعلومات واستغلالها. ولكن حقيقة التعلم لا تتعلق بمجرد تجميع المعلومات وتطبيقها لإنتاج الأفعال الأكثر فعالية في العالم فحسب إذ إن هذه المقاربة الاختزالية للتعليم ليست إلا العدو اللدود للمثال التربوي التقليدي الذي ينظر إلى التعليم على أنه وسيلة لكي نعيش حياة أكثر حكمة وسعادة. لذلك لا ينبغي لنا أن نستغرب من نفور أولادنا التام من المدارس، إذ إنّها لا تعني لمستقبلهم شيئاً أكثر من الحصول على مجموعة من المؤهلات من دون عمق أو هدف أبعد من ذلك.

لقد تسببت هذه الأزمات التي نشأت عن العمل الظاهري التدريجي لهذه العوامل المهيمنة على الثقافة الغربية مع الافتقاد إلى التوازن الذي نشأ عنها إلى الانهيار الذي نراه في ورشات عملنا وبرامجنا التربوية، وهو الأمر الذي نعاني منه مرة تلو أخرى. قد لا تكون لتجارب «مدرب أنطولوجي» أي وضع أفضل في دراسة الحالة الإنسانية الحالية، ولكنها قد تمثل وجهة نظر تكاد تكون مفقودة من التفكير الماضي والحاضر في طبيعة المعاناة الإنسانية وأسبابها، والأهم من ذلك كله الطرق الممكنة للتخفيف منها.

نحن نسعى لمجهود مكثف لتجاوز هذه الجوانب غير المرَّحب بها من الحالة الإنسانية الحالية. وتكمن مهمتنا في تقبل المصاعب التي نواجهها في مزاج من الصدق التام والانفتاح. علينا أن نذكِّر أنفسنا أن المصاعب نفسها هي التي تحمل في طيَّاتها بذور التغيير.

### انفتاح العقل الغربي

لم نكن نحن وحدنا من رأى إمكانية طريقة جديدة تخرجنا من الأزمة التي نعاني منها الآن، إذ توجد الكثير من المؤشرات إلى حدوث تغيّر في الوعي، وهي مؤشرات تدل على ما يمكننا أن نسميه: **انفتاح العقل الغربي**.

بناء على جهود مفكرين أمثال مارتن هيدغر وهانز جورج غادامير وويليس هارمان وأفكار كين ويلبر الاستثنائية، برز اتجاه فكري جديد يرفض بصراحة السمة الاختزالية التي تميز النزعة العقلانية، ويعارض الميل الجوهري فيها للمجانسة من خلال السعي إلى إعادة بعض الغنى والتنوع والتعددية إلى تجربة الإنسان. تمثل هذه الأفكار أول تحدٍّ جدي يواجهه التفكير العقلاني منذ موت سقراط!

في أماكن أخرى تظهر شقوق كبيرة في واجهة الحضارة الغربية، فقد بدأ عدد كبير من

الناس بالتوجه والانفتاح على تقاليد روحية ذات أصول شرقية مثل البوذية والهندوسية وكذلك فقد أصبح الشرق مصدر إلهام لتوسعة فهمنا للصحة والشفاء والطب.

في العقود الثلاثة الأخيرة برزت حركتان لا سابق لهما في التاريخ. الأولى هي الحركة النسوية التي نجحت بعد الانتقادات الراديكالية التي وجهتها سيمون دي بوفوار وبيتي فريدان ومجموعة كبيرة أخرى من رواد هذه الحركة لقمع النموذج الأنثوي والذي ساد تقريباً في جميع الحضارات عبر الخمسة آلاف سنة الأخيرة. لقد أشار الفيلسوف ريتشارد تارناس في آخر عمله الموقر: «شغف العقل الغربي» (The Passion of the Western Mind) إلى أن أزمة العقل الحديث نتجت عن أكثر من ألفي سنة من التفكير الذكوري الذي بدأ مع سقراط واستمر عبر العصور حتى وصل إلى أوغسطين وتوما الأكويني وكوبرنيكوس وديكارت وكانت وداروين ونيتشه وفرويد، ومن بعدهم الحشد الهائل من علماء الفيزياء والكيمياء والأحياء في القرن العشرين. يعتقد تارناس أن هناك الكثير من الإشارات إلى بروز مجموعة من القيم وأشكال الفكر الأنثوية التوجه، من بينها التركيز الجديد على قضايا المساواة بين الجنسين في الكليات والجامعات بالإضافة إلى توجه أكبر على الحدس والإبداع في مكان العمل بالإضافة إلى الأدبيات الناشئة المتعلقة بفرضية غايا[1] والجوانب الأنثوية للألوهيّة.

يقترح تارناس أننا في الواقع نمر بفترة هامة من البداية الجديدة، فبالإضافة إلى النقلة نحو قيم أكثر أنثوية فإننا نرى اهتماماً متجدداً بالقوى التي تفوق نزعة العلوم الاختزالية وخاصة الاهتمام بنموذج الأم العظيمة.

بدأت رايتشيل كارسون بإحداث تبدل جذري في كامل علاقتنا مع الطبيعة عززته الصور الملتقطة لكوكب الأرض من الفضاء الخارجي، كما توجد تغييرات تجري حالياً لا يمكننا إلا أن نحاول تخمين نتائجها مثل ارتباط ملايين الناس مع بعضهم البعض من خلال الإنترنت، وهو تقدم مدفوع بالتكنولوجيا لا مثيل له في التاريخ.

وكما هو الحال في أي ولادة، قد يكون الانتقال نحو المزيد من الانفتاح مؤلماً في البداية. ولكن علينا ألا نستسلم للشعور باليأس، وأن نتحلى بالشجاعة حتى لو كنا لا نعلم بالضرورة إلى أين تقودنا كل هذه التغيّرات. وكما هو الحال في يونس، الرمز التوراتي الأكبر للتحول، فنحن الآن في بطن الحوت من غير أن نعرف أين سينتهي بنا

[1]ـ Gaia: نسبة إلى Gay: المثلي جنسيّاً.

الأمـر يقينـاً، ولكـن علينـا أن نتحـلى بالإيمـان بأننـا عـلى الأقـل نسـير في الاتجـاه الصحيـح وسـط هـذه التطـورات المنفتحـة أمامنـا والتـي لا نسـتطيع السـيطرة عـلى الكثـير منهـا.

## طريق جديدة

إذا كانـت هنـاك طريقـة جامعـة لوصـف عمليـة التغير العالميـة التـي نمـر بهـا اليـوم، فقـد تكـون بأننـا نشـهد اليـوم بـروز أدبيـات جديـدة تجـد جذورهـا في السـعي إلى إيجـاد تكامـل بـين النظرتـين الأنطولوجيتـين الشرقيـة والغربيـة. تتمركـز طـرق التفكـير والممارسـة الشرقيـة حـول الحكمـة وفـن العيـش مـن خـلال التفكـر والتأمـل والقـرب مـن الطبيعـة أو بشـكل عـام حـول مقاربـة للوعـي الإنسـاني تميـل إلى التصـوف وتهـدف إلى الاتحـاد مـع المطلـق.

أمـا في الغـرب فقـد ركزنـا لقـرون طويلـة عـلى فصـل أنفسـنا عـن العـالم، وراكمنـا مـن المعـارف لفهـم مصـادره واسـتغلالها بشـكل أفضـل (بمـا في ذلـك مـا يسـمى: «المصـادر البشريـة» في عـالم الأعـمال التجاريـة) وقـد تـم ذلـك مـن خـلال اسـتخدام طـرق علميـة عقلانية مـن التفكـير أثبتـت قدرتهـا الاسـتثنائية في إنجـاز هـذه الغايـة.

لا تعنـي انتقاداتنـا المذكـورة أعـلاه للتفكـير الغـربي الرفـض التـام لـه، فلـو كان الأمـر كذلـك فإنه سـيكون في غايـة السـخافة. لكننـا نفضـل المقاربـة التـي يدعـو إليهـا كـين ويلـبر وهـي **اسـتيعاب** الطـرق الحاليـة مـن التفكير والممارسـة و**تجاوزهـا**. مـا نسـعى إلى تحقيقـه هنـا هـو تحقيـق تـوازن أفضـل مـن خـلال الوصـول إلى تكامل بـين التركيـز الشرقي عـلى التأمل الروحـي المتحد مـع التركيز الغـربي عـلى الفهـم التحليلي والعمـل الفعال. سـيتغلب تكامل كهـذا على العـداء التاريخـي الذي لا داعـي لـه بـين هاتـين الطريقـين المفترقـين متنـاولاً الجوانـب الأفضـل مـن كلٍّ مـن التقليدين.

حتـى نكـون أكـثر دقـة فـإن مـا ندعـو إليـه هنـا، هـو الإقـرار بـأن عمليتـي الجمـع والتفرقـة تؤلفـان الجانـب الديناميـكي مـن كينونـة الإنسـان في هـذا العـالم، فحـين نكـون في حـال مـن الجمـع نتصـل مـع الوحـدة الكامنـة في العـالم. ولكـن طبيعـة هـذا الاندمـاج والجمـع تعنـي أننـا في الكثـير مـن الأحيـان لا نـدرك الطبيعـة الجوهريـة لهـذه الرابطـة. وكذلـك فحـين نصبـح مراقبين للعـالم، فإننـا نقـف بعيـداً عـن العـالم لفهـم وإنتـاج العمـل الفعـال. وهكـذا يتطلـب منـا فهـم القضايـا الملحـة في عـالم اليـوم التمكـن مـن هذيـن الجانبـين من هـذه العمليـة الديناميكيـة. كأن علينـا أن نـوازن بـين هذيـن الجانبـين مـع اعترافنـا بالعجـز أمـام السـر المطلـق الكامـن خلفهـما.

# حلقات الجدل

- مدخل إلى منهج لنقد الغرب
قراءة في دراسات الشهيد الصدر
مازن المطوري

- نقد الأيديولوجية الليبرالية
آلان دي بينوا

- فشل المثقفين الأوروبيين
يان فيرنر مولر

- نقد المبنى التكويني للموجود الأنغلوسكسوني
عبد العالي العبدوني

# مَدخل إلى منهج لنقد الغرب

## قراءة في دراسات الشهيد الصّدر

**مازن المطوري**[*]

يُقارب هذا البحث إشكاليات نقد الغرب في الفكر العربي الإسلامي الحديث. وقد استند في مسعاه إلى أحد أبرز المشروعات النقديّة المعاصرة، حيث اتخذ الكاتب من الدراسات والأعمال النقديّة للعلاّمة السيّد محمد باقر الصّدر حقلاً معرفيّاً لبلورة مدخل منهجي لنقد مكونات العقل الغربي.

سنقرأ فيما يلي مقاربة للمنهج النقدي الذي ظهّر من خلاله الشهيد الصّدر رؤيته للغرب فكراً وسلوكاً وأنظمة قيم. ولهذا سنجد أن الكاتب الشيخ مازن المطوري لم يشأ الوقوف على التظهيرات النقدية للموضوعات التي تناولتها أعمال الشهيد الصّدر، بقدر ما مضى إلى تظهير المنهج الذي تأسست عليه تلك الأعمال في سياق متاخماتها المعرفيّة النقديّة لبنية الفكر الغربي.

«**المحرر**»

يومَ رُغبَ إليَّ أن أكتبَ مقالاً يتناول نقد السيّد محمد باقر الصّدر للفكر الغربي أحسستُ بكبير الأزمة التي تحكمنا في تعاطينا مع الغرب، ذلك أن تعاطينا مع الغرب تغلب عليه نظرةٌ ضيّقةٌ، فضلاً عن حاكمية الخيار السياسي، ومن نتائج ذلك الأحكامُ التعسّفيّة التي نَسِمُ بها الأفكار والتجارب والرؤى التي قدمتها شعوب غرب المعمورة. ولعلّ المنشأ في ذلك كلّه هو ما سوف أُشير إليه في مطلع هذه المقال، أعني مشكلة غياب المنهج وعدم الوضوح في الرؤية، فضلاً عن الشعور بالخوف والريبة إزاء كلّ فكرة يُصَدّرها لنا الغرب، وهذا بدوره ناشئ عن عوامل لسنا بصددها.

---

*ـ باحث وأستاذ في حوزة النجف الأشرف ـ العراق.

بناءً على ذلك وجدت أنّنا لسنا بحاجة لتظهير نقد السيد الصدر لفكر الغرب بقدر ما نحتاج إلى تظهير المنهج الذي انطلق منه الصدر في نقده، وإلى طريقة التعامل التي مارسها في أعماله الفكرية وهو يتناول مقولات مفكّري الغرب، والغاية التي كان يسعى لأجلها. فبدلاً من الوقوف مليّاً عند نقد الصدر لاقتصاد الغرب أو لفلسفته أو مقولات الأخلاق والسياسة وحركة التاريخ، الحريّ بنا الوقوف عند المنهج في ذلك النقد، وهكذا كان.

وعلى وفق ذلك جاءت هذه الأوراق التي أعترف بنقصها وحاجتها للمراجعة والتتميم، فلا يدعي الكمال سوى مغرور أو صاحب (أنا) منتفخة. وأعني بـ(الأنا) هنا مدلولها الأخلاقي لا المدلول الذي يتحدث عنه الصدر، عندما جعلها عنواناً في بعض حلقات مشروعه الفكري: (فلسفتنا)، (اقتصادنا)، حيث كان يشير بها إلى الهوية والعودة إلى الذات.

فإذن هذه الأوراق مدخل لنقد الصّدر للغرب ولا تدخل في تفاصيل نقده، فلذلك قصّة أخرى تحتاج جهوداً كبيرةً ممن لهم رسوخ في الفهم.

### ما هو المنهج الأسلم في قراءة الغرب ونقده؟

من الصعوبة بمكان الإجابة عن هذا التساؤل، والانسياق خلف الأجوبة الجاهزة والعفوية يوقعنا -كما فعل بالكثيرين - في منزلقات ووديان تخلّف آثاراً مدمّرة، لا تقتصر تداعياتها على الفكر وإنّما تمسّ الواقع بالصميم.

إن التعاطي مع فكر الغرب ونقده يمثّل إشكاليّة كبيرة في عالمنا الإسلامي، ولا تقف هذه الإشكالية عند بُعد من أبعاد مُنْتَجِ الغرب، بل تمتد لتشمل كل الأبعاد: السياسية والاقتصادية والفلسفية والاجتماعية، ولا تنحصر كذلك في فئة من الناس دون أخرى، بل تشمل الاتجاه الديني كما تشمل غيره.

لعلّ المطالعة الاستقرائية للكتابات التي تعاطت مع فكر الغرب توقفنا على اتجاهات ثلاثة انطلقت في تعاطيها مع المنجز الغربي بأبعاده المختلفة من إشكالية مزمنة، هي أزمة الهوية وعقدة الشعور بالنقص:

1ـ ينظر أصحاب الاتجاه الأول إلى الغرب ككل غير قابل للتفكيك والتجزئة؛ فهو

هوية واحدة موحّدة، تمثل عنوان الغازي المستعمر، الذي تجب مجافاتُه والقطيعةُ معه، والتعامل مع عطائه بحذر الشعوب المقهورة.

2 - بينما ينظر أصحاب الاتجاه الثاني رؤية معاكسة للاتجاه الأول وإن اتفقوا في الانطلاق من أزمة الهوية، حيث يذهب أنصار هذا الاتجاه إلى ضرورة التعامل مع هوية الغرب الواحدة الموحدة بوصفها كلاً غير قابل للتجزئة والتفكيك، ولكنه المنقذ المستنير الذي يجب اتّباعه حذو القذّة بالقذّة. فحتى نواكب حياة (البشر) ـ كما يقول هؤلاء ـ لا بد لنا من الأخذ بكل إنجازاته ومنتجه مأخذ الوالِه لفُضْلى الحياة.

وقد تمثّل هذا الاتجاه في كتابات قطاع كبير في العالم الإسلامي من الذين دعوا إلى اللحوق بركب حضارة الغرب على كافة الأصعدة، حتى عرفوا بدعاة التغريب. والأسماء في ذلك كثيرة ومعروفة فلسنا بحاجة لاستعراضها أو لِنقْل نصوصهم. ففي تصور هؤلاء الباحثين أن المرجع الوحيد لخروج البلاد العربية والإسلامية من واقعها المرير والمتخلّف في شتى المجالات هو اللحوق بالغرب، واعتبار مفاهيمه الملاذَ الآمن في ذلك النهوض المنشود، فالحداثة والتحديث والتنمية والنهضة في فكر هذا النمط من الناس يجب أن تكون امتداداً للغرب، وهو مرجعية كل ذلك.

وقد أثبتت الوقائع والأحداث أن هذا النمط من التفكير طوباوي وبعيد عن واقع الشعوب الإسلامية سيوسيولوجيّاً وتاريخيّاً. ذلك أن جزءاً كبيراً من حداثة الغرب تحقق عن طريق استعمار الشعوب وقهرها ونهب ثرواتها وامتصاص دمائها. ومثل هذا الأمر لا يمكن أن يحدث في العالم الإسلامي. وفضلاً عن ذلك فإن أفكار وتجارب الغربيّين تشكلت في أرض ثقافية مناسبة لها وبالتالي فلا يمكن تعميمها على كل الشعوب والبلدان، ومما يشهد على ذلك أن الشعوب والدول الغربية نفسها مختلفة بينها فيما يرتبط بالممارسة والتجارب السياسية والاقتصادية ومنظومات القيم والأفكار وإن جمعتها أُطر عامة.

3 ـ انطلق الاتجاه الثالث من أزمة الهوية نفسها التي صدر منها الاتجاهان الآخران، ولكنه - وهو اتّجاه احتل مساحة واسعة في العالم الإسلامي- دعا إلى تجزئة عطاء الغرب ومنجزه، فلم ينظر للغرب ككل لا يقبل التجزئة، وإنما دعا إلى الأخذ بمنجزاته العلمية والتكنولوجية والحياتية ونبذ عطائه وتجربته السياسية والاجتماعية والقيميّة.

وبتعبير آخر: إن أنصار هذا الاتجاه التفكيكي دعوا إلى نبذ كلّ ما يرتبط بمقولة العقل العملي وما ينبغي وما لا ينبغي فعله من مُنتَج الغرب. في إطار هذا الاتّجاه كتب سيّد قطب قائلاً:

«إن اتجاهات الفلسفة بجملتها، واتجاهات علم النفس بجملتها - عدا الملاحظات والمشاهدات دون التفسيرات العامة له ـ ومباحث الأخلاق بجملتها، واتجاهات التفسيرات والمذاهب الاجتماعية بجملتها ـ فيما عدا المشاهدات والمعلومات المباشرة، لا النتائج العامة المستخلصة منها، ولا التوجهات الكليّة الناشئة منها- إن هذه الاتجاهات كلها في الفكر الجاهلي قديماً وحديثاً، متأثرة تأثيراً مباشراً بتصورات اعتقادات الجاهلية، وقائمة على هذه التصورات، ومعظمها - إن لم يكن كلها- يتضمن في أصوله المنهجية عداءً ظاهراً وخفيّاً للتصور الديني جملة، وللتصور الإسلامي على وجه خاص...

إن حكاية أن الثقافة تراث إنساني لا وطن له ولا جنس ولا دين هي حكاية صحيحة عندما تتعلق بالعلوم البحتة وتطبيقاتها العلمية دون أن تتجاوز هذه المنطقة إلى التفسيرات الفلسفية الميتافيزيقية لنتائج هذه العلوم، ولا التفسيرات الفلسفية للإنسان نفسه ونشأته وتاريخه، ولا إلى الفن والأدب والتعبيرات الشعرية جميعاً، ولكنها فيما وراء ذلك إحدى مصايد اليهودية العالمية..»[1].

وهكذا نجد أتباع هذا الاتجاه يقرّرون أن الإنسان فيما يرتبط بمقولات العقل العملي لا بدّ أن ينبذ فكر الغرب وهويته ومنتَجه، أما فيما سوى ذلك من علوم ومنجزات وتقنيات فلا ضير من الأخذ بها وإقامة الحياة عليها.

ومن الواضح لنا ونحن نستعرض هذا الاتجاه المفكِّك بين مُنْتَج ومُنْتَج لواعية واحدة أنه لا يصدر عن تأسيس واضح ومنهج مؤسّس، وإنما هاجس الهوية والعاطفة، فضلاً عن الغيرة الدينية والأخلاقية - وهي محمودة على كل حال- تلعب دوراً كبيراً في هذا التعاطي التفكيكي مع منجز الغرب.

### المنهج الأسلم

لم يرتض الشهيد الصّدر كلّ المناهج المتقدمة في التعاطي مع فكر الغرب، ذلك أن الأخذ بتلك المناهج يجر المشاكل الكثيرة، فضلاً عن افتقارها لأساس منهجي ثابت

[1]. معالم في الطريق، سيّد قطب: -127 129، بتصّرف، دار الشروق، الطبعة الشرعية السادسة 1399هـ- 1979م.

وهويـة تنطلـق منهـا، وإنمـا رأى أن المنهـج الأسـلم في التعاطـي مـع فكـر الغـرب لا بـد أن يكـون المنطلـق فيـه الإنتـاج الداخـلي وإبـراز الأنـا الفكـري، وكـما سـار عـلى ذلـك في مختلـف مؤلفاتـه. فالقاعـدة التـي ينطلـق منهـا الصـدر في تعاطيـه مـع نتـاج الغـرب لا تتضمن أزمـة هوية، وإنمـا ينطلـق مـن مسـلّمة أن الإنتـاج المعـرفي الداخـلي هـو السـبيل الوحيـد والـصراط السّـوي لتحقيـق هويتنـا، وأن التعاطـي النقـدي والحـواري مـع فكـر الآخريـن هـو الـذي يجتـاز عقـدة الشـعور بالدونيـة أمامهـم. ففـي تشـخيص الصـدر أن أزمـة المعرفـة في العـالم الإسـلامي تكمـن في غيـاب الإنتـاج الداخـلي الـذي يحقـق الـذات، فضـلاً عـن اسـتيراد مناهـج الآخريـن ورؤاهـم المنتَجَـة ضمـن الإطـار المناسـب لمناخاتهـم.

وعـلى وفـق هـذه المسـلّمة سـار الشـهيد الصـدر في مشروعـه الفكـري في مختلـف كتاباتـه التـي تنـاول فيهـا بالنقـد والتحليـل والتمحيـص رؤى وأفـكار الغـرب كــ: فلسـفتنا واقتصادنـا والأُسـس المنطقيـة للاسـتقراء، والسـنن التاريخيـة في القـرآن الكريـم، وغيرهـا.

**إشكالية التبعية المنهجية**

فضـلاً عـن تشـخيصه لأزمـة الهويـة التـي عانـت منهـا اتجاهـات التعاطـي مـع فكـر الغرب، وضمـور الـذات، رأى الصـدر في توجهـات أخـرى حاولـت الخـروج عـن منتَـج الغـرب أنهـا لـم تسـتطيع أن تنفـذ بجلدهـا عـن مشـكلة الوقـوع في شراك الغـرب مجـدداً بسـبب التبعيـة في المنهـج، فاسـتيراد المنهـج، حتـى مـع اختـلاف المـادة والتجربـة التـي تصـاغ بـه، والواقـع الـذي يكـون مسرحـاً لتطبيقـه، لا يغـيّر مـن واقـع المشـكلة وجوهرهـا شـيئاً، وإنمـا يعنـي الوقـوع في مركـب الأزمـة نفسـها: الهويـة/ الدونيـة/ التبعيـة.

وقـد عالـج الشـهيد الصـدر إشـكالية المنهـج في كتابـات متعـدّدة سـيّما في كتابيـه القيّمـين (اقتصادنـا) و(الأسـس المنطقيـة للاسـتقراء). وفي خصـوص الأخـير فقـد قـدم منهجـاً في الابسـتمولوجيا ألقـى بظلالـه عـلى مختلـف صنـوف المعرفـة، الدينيـة واللاهوتيـة، والفلسـفية وقضايـا العلـوم، وحـقّ لـه أن يتربّـع عـلى عـرش المعرفـة إلى جانـب المناهـج والنظريـات الأخـرى، كـما سـنأتي عـلى ايضاحـه مجمـلاً.

وعـلى مسـتوى المنهـج الاقتصـادي رأى الصـدر أن تجاربَـاً سياسـيةً عديـدةً في داخـل العـالم الإسـلامي حاولـت الاسـتقلال عـن التبعيـة السياسـية الغربيـة، وعـن سـيطرة الاقتصـاد الأوربي الـذي يمتـص خيراتهـا، وذلـك مـن خـلال الاعتـماد عـلى القـدرات الذاتيـة في التطـوّر

الاقتصادي، والتغلّب على مظاهر التخلّف المتعددة، والسير في طريق التنمية الشاملة، ولكنها من الناحية العملية فضلاً عن النظرية، لم تستطع أن تخرج عن الفهم الغربي للمشكلة في أبعادها المختلفة السياسية والاقتصادية، فسلكت المنهج الأوربي نفسه سيّما في الاقتصاد.

وبسبب من هذا السلوك والتبعية المنهجية، وجدت هذه التجارب نفسها أمام خيارين لا ثالث لهما: إما الأخذ بالاقتصاد الحر القائم على الأساس الرأسمالي، وإما الأخذ بالاقتصاد الاشتراكي. فذهبت تجارب صوب الأخذ بالاقتصاد الحر بسبب نفوذه في عالم الحياة، ورأت في شيوعه في دنيا الغرب مبرّر نجاح، فيما جنحت تجارب أخرى للأخذ بالاقتصاد الاشتراكي لأنها وجدت فيه النقيض للاقتصاد الأوربي، وهو ما يدعمها في كفاحها في سبيل التخلص من السلطة السياسية التي تحكم البلدان الرأسمالية.

أما نتيجة هذه التجارب فكانت أن وجدت نفسها في أحضان الهيمنة الغربية التي فرّت منها، والسبب في ذلك يرجع بحسب تشخيص الصدر إلى التبعيّة في المنهج، فضلاً عن الفشل في مجال التطبيق لكلا المنهجين الاقتصاديين في هذه التجارب السياسية.

وعلى مستوى التبعية في المناهج السياسية والتي أعادت حركات التحرّر السياسي والنهضة في البلاد الإسلامية لأحضان الغرب، في الوقت الذي حاولت فيه التخلّص من تلك التبعية، فقد تمثلت في تلك التجارب التي اتّخذت من القومية العربية شعاراً لها. ذلك أن أصحاب هذه التجارب، وبسبب الشعور النفسي الذي عاشته الشعوب الإسلامية تجاه الاستعمار وما استتبعه من شك وريبة واتهام وخوف وتوجّس من كل شيء يمت للغرب بصلة، ناتج عن تاريخ مرير وطويل في الكفاح ضد الاستعمار والاستغلال، أصابهم الانكماش من كل شيء يرتبط بدول الاستعمار حتى فيما يتعلق بالجانب التنظيمي الحياتي في البلاد الأوربية مهما كان صالحاً وجيداً في نفسه ومنفصلاً عن الاستعمار سياسيّاً.

وقد أفرز هذا الانكماش عدم تفاعل أصحاب تلك الحركات التحرّرية مع كل النظام الحياتي والتنظيمي في الغرب، ووجدوا أن يقيموا نهضتهم التحرّرية وكيانها على نظام لا يمت لبلاد أوربا والاستعمار بصلة، فاتخذوا من القومية فلسفةً وقاعدةً في البناء الاجتماعي والتنظيم السياسي. ولكنّهم لما وجدوا أن القومية ليست سوى رابطة دم ولغة

وتاريخ ولا تتضمن أيّ فلسفةٍ أو دلالات عقيدية، وإنما هي بطبيعتها حيادية تجاه مختلف الفلسفات والمذاهب الاجتماعية والرؤى المذهبية والدينية، عمدوا إلى صياغة تلك القومية بوجهة نظر عن الكون والحياة تفلسف لهم القومية وتجعلها صالحة للتنظيم الاجتماعي والسياسي، ولذا نادوا بالاشتراكية العربية.

وهنا عادت هذه التجارب إلى النقطة نفسها التي هربت منها، ذلك أن وَسم التجربة بالاشتراكية العربية لا يعبّر إلا عن زيف ظاهري وشكلي، أما المضمون والجوهر فهو التبعية للغرب في رؤيته السياسية، إذ أن توصيف الاشتراكية بالعربية لا يغيّر من واقع الاشتراكية شيئاً، الاشتراكية التي هي واجهة الأجنبي، ومجرّد إضافة كلمة العربية للاشتراكية لا يميزها عن الاشتراكية السوفياتية أو الصينية أو الكوبية أو غيرها من الاشتراكيات، لأن المضمون واحد.

وهكذا نجد أن هذا التخبط في التجارب الاقتصادية والسياسية ناجم عن إشكالية في المنهج المتبع، وهذه الإشكالية تتمثّل في التبعية للغرب واقعاً وتطبيقاً على الرغم من أن المنطلق والمبتغى هو الخروج من إطار التبعية السياسية والاقتصادية للغرب[1].

أما على مستوى العلوم الطبيعية والتجريبيات واللاهوت، فقد ابتكر الشهيد الصدر نظرية ومنهجاً جديداً جعل التعاطي مع العلوم التجريبية في مصافّ واحد مع اللاهوت والميتافيزيقيا، بحيث يكون الأساس المنطقي للإيمان بالطبيعيات نفسه مبرراً للإيمان بالله تعالى والغيب والميتافيزيقيا، ورفض أحدهما يستلزم رفض الآخر، كما شرح ذلك مفصلاً في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء.

**عقلانية الصدر / قيمة العقل**

وحتى نستكمل هذه النقطة المتعلقة بالمنهج ودوره في النتائج، لا بد من الإشارة ونحن بصدد الحديث عن الأسس المنطقية للاستقراء إلى أن السيد الصدر في كتاب (فلسفتنا) أشار إلى أنّ المنهج الذي يبرز (الأنا) الفكري ويحقّق الهوية هو المنهج العقلي والطريقة العقلية في التفكير[2]، وهذا هو المراد بعقلانية الصدر، بمعنى اعطاءه قيمة للعقل ومدركاته، سواء في مجال البحث الميتافيزيقي واللاهوتي، أو في مجال البحث

---

[1]. اقتصادنا، محمد باقر الصدر: 17 فما بعدها، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر- قم، الطبعة الأولى 1424هـ .
[2]. فلسفتنا، محمد باقر الصدر: 62، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر- قم، الطبعة الأولى 1424هـ .

الابستمولوجي (نظرية المعرفة)، وكذلك فيما يرتبط بالتحليل الاجتماعي والتاريخي. ذلك أن بعض المفكرين المسلمين الذين تعاطوا مع فكر الغرب قد وقعوا في إشكالية منهجية عندما تصوروا أن منهج التفكير العام في الإسلام هو المنهج الطبيعي التجريبي، وقد نسبوا ذلك للقرآن الكريم بوعي وبغير وعي، ودون أن يلتفتوا إلى أنهم يسايرون المناهج المادية التي ترفض الميتافيزيقيا والألوهية.

أما السيد الصدر في تعاطيه مع فكر الغرب فلم يجد حرجاً في إعلان أن منهج الإسلام العام وطريقته في التفكير هي الطريقة العقلية، على الرغم من أن المعرفة الغربية في العصور المتأخرة شهدت كساداً في المنهج العقلي فيما صار التمركز باتجاه المنهج التجريبي، كما ولم يجد حرجاً في إعلان أن مفهوم حضارتنا عن العالم والوجود مفهوم إلهي، بالرغم من أن توجهاً كبيراً في الغرب انتهى من تأليه الإنسان إلى مسألة موت (الإله).

فهذه التداعيات في دنيا فكر الغرب لم توجد هزّةً في نفس الصدر كما أوجدتها في نفوس آخرين من الكتّاب العرب والمسلمين، عندما صرّحوا أن البحث في الإلهيات والميتافيزيقيا ينحصر باستخدام المنهج الحسي التجريبي الذي يستخدم في مجال اكتشاف الطبيعة، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل ادّعوا أن المنهج القرآني في الإلهيات ينحصر بقراءة الطبيعة وعالَم الخَلق.

فالسيد الصدر وعلى الرغم من أنه قد أسس منطقيّاً لمنهج البحث الطبيعي والتجريبي، وجعل هذا البحث مع مسألة الألوهية يمتلكان أساساً منطقيّاً واحداً، بنحو يقف الباحث فيهما على مفترق طرق؛ فإما الإيمان بهما معاً، وإما رفضهما معاً، ولا يمكن التفكيك في الإيمان، إلا أنه ومع ذلك كله بقي مصرّاً على المنهج العقلي في التفكير والمفهوم الإلهي للعالم والوجود.

وعلاوة على ذلك، فالسيد الصدر وفي إطار بحثه اللاهوتي عن مسألة إثبات الصانع، قد أشار عند حديثه عن الدليل الفلسفي على إثبات الصانع، إلى أن القرآن الكريم - وخلافاً لأولئك النفر من المفكرين المسلمين- تناول هذا الدليل الفلسفي وقضاياه في عدد من آياته[1].

[1]. المرسل والرسول والرسالة، الفتاوى الواضحة، محمد باقر الصدر: 56-57، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر- قم، الطبعة الأوَلى 1423هـ.

فعقلانيـة الصـدر تكمـن في إعطـاء قيمـة للعقـل ولمدركاتـه وتأكيـده أنّ المعرفـة العقليّـة تحظـى بالثقـة. ولم يتزعـزع هـذا الايمـان بالعقلانيـة عنـد الصـدر بالرغـم مـن ولوجـه صلـب البحـث في التأسـيس لمنطـق التجريـب والاسـتقراء.

وبتعبـير آخـر إن الصـدر لا يـرى ذلـك الانفصـام الـذي أوجدتـه العدميـة بـين الايمـان والمعرفـة، وذلـك بإعطـاء قيمـة للعقـل ومدركاتـه البديهيـة مـن جهـة، وبالتأسـيس لمنطـق الاسـتقراء العلمـي مـن جهـة ثانيـة.

ومـن كل مـا تقـدم يمكننـا أن نقـول: إن هنـاك نقطتـين أساسـيتين ومرتكزيـن اثنـين في تعاطـي الصـدر مـع فكـر الغـرب ومنجـزه الحضـاري وصرحـه الفكـري، تتمثـلان في تجـاوز أزمـة الهويـة وعقـدة الشـعور بالنقـص والانبهـار، والاسـتقلال في المنهـج، ليتجـاوز بذلـك إشـكالية التبعيـة المنهجيـة.

وعـلى وفـق ذلـك فعندمـا نتحـدث عـن نقـد الصـدر للغـرب، فإننـا نتحـدث عـن العقلانيـة التـي يشـترك فيهـا الصـدر مـع الحداثـة، بمعنـى إعطـاء قيمـة للعقـل ولمدركاتـه والوثـوق بهـا، وكذلـك عـن العـودة للـذات وإبـراز الأنـا، بـكل مـا يعنيـه ذلـك الإبـراز مـن اسـتخدام العقـل وتفعيـل قيمتـه وحركيتـه، فضـلاً عـن نقـد الآخـر نقـداً حـراً يتجـاوز أزمـة الهويـة والانبهـار.

### بين الأصالة النقدية والنزعة التلفيقية

في إطـار تفاعـل المفكريـن العـرب والمسـلمين مـع فكـر الغـرب ظهـرت تيـارات فكريـة متعـددة، قامـت في جوهرهـا عـلى أسـاس التوفيـق والتلفيـق بـين المـوروث العـربي الإسـلامي مـن جهـة والمنتـج الغـربي مـن جهـة ثانيـة، اعتـماداً عـلى المناهـج الوضعيـة في صياغـة وبلـورة المفاهيـم، فضـلاً عـن المنهـج، فـبرزت في ظـل هـذا التدافـع والتفاعـل تيـارات اليسـار الإسـلامي التـي تقاسـمتها توجهـات مختلفـة كتوجهـات الدكتـور عـلى شريعتـي وتوجهـات الدكتـور حسـن حنفـي والدكتـور محمـد عـمارة في حقبـة زمنيـة معينـة، وغيرهـم.

وإلى جانـب ذلـك بـرزت تيـارات حاولـت التوفيـق بـين الماركسـية والإسـلام، فيـما ظهـرت توجهـات حاولـت صياغـة فلسـفة وجوديـة عربيـة كـما تجـلى ذلـك في مسـاعي الدكتـور عبـد الرحمـن بـدوي.

وواضـح أن التلفيـق بـين الأفـكار والمنتَجـات المختلفـة البيئـة الثقافيـة والفضـاء المعـرفي

الذي ولدت فيه، لا يقوم على منهج واضح، بقدر ما يقوم على تهجين للفكر ينتج تضخماً في الكلمات وخواء في المعنى، فضلاً عن المجازفات الفكرية والتشوهات المعرفية والعقيدية التي تحصل بسبب النزعة التلفيقية.

في قبال ذلك كله، كان منهج السيد الصدر أبعد ما يكون عن النزعة التوفيقية والتلفيقية، وإنّما اعتمد النقد كأساس. فالصدر كان قد حدد في الأصل اطاراً معرفياً للطرح الإسلامي عقيدة وفكراً، منطلقاً في ذلك كله من مفاهيم الإسلام ذاته كالتوحيد وخلافة الإنسان وعقيدة المعاد، وطرح في ضوء هذه المفاهيم علاقة الفكر بالتاريخ والمجتمع، مؤصلاً للواعية في علاقتها مع حركة التاريخ، ونقد العقل، ومناهج العلوم الإنسانية واللاهوتية.

فالسيد الصدر وخلافاً لآخرين من تيار المحدَثين، كأمثال محمد عابد الجابري وعبد الله العروي وعبد الرحمن بدوي ومحمد أركون وفؤاد زكريا وطيّب تيزيني، وغيرهم، ولج أُفقاً جديداً في ميدان البحث الفلسفي والفكري بشكل عام، فلم يستخدم مفاهيم الحداثة والفلسفة الغربية في دراسته للتاريخ والتراث الإسلامي والعقيدة الدينية الإسلامية، فابتعد بذلك بالتاريخ والدين عن مذاهب الوجودية والماركسية والبنيوية وغيرها من تمظهرات الفلسفة الغربية، لإيمانه باختلاف الفضاء النموذجي لكل ميدان.

إن منهج الصدر في دراساته المتنوعة قد اتسم بالأصالة والأمانة للميدان الذي مارس النشاط الفكري والثقافي فيه، ولم يخرج لنا مزيجاً تلفيقيّاً لا ينتمي للتراث ولا للمعاصرة، كما نرى في أعمال الكثيرين والإصدارات المتتابعة الظهور كل يوم، فالصدرُ لم يصدر في طرحه لعلاقة الفكر الإسلامي بالفكر الغربي من موقع العاطفة، ولا الانفعال أو الانبهار والتبعية والتقليد مفاهيم ومنهجاً، وإنما كان يصدر في كل ذلك عن تأسيس وتأصيل علمي ونقدي.

**إبراز الأنا ونقد الآخر**

أسلفنا أن توجه السيد الصدر في تعاطيه مع فكر الغرب قائم على مسلّمة أن الإنتاج الداخلي (إبراز الأنا) هو المنهج الأسلم والطريقة الفضلى في التعاطي مع فكر الغرب، وأن هذا الإبراز هو الذي يتجاوز أزمة الهوية، أما عقدة الشعور بالدونية أمام الآخرين فتجاوزها يكون من خلال التعاطي النقدي والحوار الفكري مع الآخر. وعلى أساس

هاتين الركيزتين سار الشهيد الصدر في مشروعه الفكري وفي مختلف مؤلفاته، التي تناول فيها المشروع الحضاري بأبعاده المختلفة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفلسفية والخلقية وغيرها.

ومن الواضح أن إبراز (الأنا) الحضاري في الإسلام ونحن أمام نصوص متناثرة في القرآن الكريم والسنة الشريفة، إبرازاً في مختلف المجالات، يتطلّب احاطة وشمولية وجهداً نظريّاً تنوء به العصبة أولو القوة، وقد عمل الشهيد الصدر في هذا الميدان وهو الفارس الوتر، وأخرج لنا أعمالاً سارت في هذين الخطين المتوازيين: إبراز الأنا، ونقد الآخر، كما نلاحظ ذلك في كل من: فلسفتنا، اقتصادنا، الأسس المنطقية للاستقراء، الإسلام يقود الحياة، والسنن التاريخية في القرآن الكريم. ففي هذه الأعمال قدم لنا الصدر التصورات الإسلامية المتكاملة الأسس في شتى المواضع التي تناولها بحثاً وتعميقاً وتأصيلاً، وأعطانا نظريات متكاملة في مقومات النهوض الحضاري، حتى أضحى المُنظِّر الرائد للنهضة الإسلامية.

لقد انتقل الصدر في كتاباته من التعامل مع الإسلام كنصوص إلى عرضه كنظرية متكاملة، ذلك أن المجتمع المسلم في عصر نزول الوحي: التشريع والنص قد عرف الإسلام من خلال تطبيق تشريعاته وتعاليمه على أرض الواقع، حتى فيما يرتبط بالجوانب الاجتماعية، والجوانب الأخرى ذات الدلالات العامة. فالرسول صلى الله عليه وآله لم يطرح الإسلام كنظريات عامة وإنما طرحه من خلال تطبيق خارجي وتشريعات حسب الحاجة ومتطلبات الحياة الجديدة التي عاشها المجتمع المسلم والتي كان يقودها بنفسه، ولذا لم يكن المجتمع أو آحاد المسلمين بحاجة إلى تصور النظرية والإحاطة بأبعادها المختلفة. ولكن في مثل زماننا وبعد انحسار الإسلام عن مسرح الحياة والتطبيق، ومواجهة الإنسان المسلم لمختلف النظريات المذهبية والعقائدية والأيديولوجيات المختلفة، صارت ضرورة ملحة إلى عرض الإسلام كنظرية متكاملة، وكذا لأجل مواجهة النظريات المختلفة، وهذا ما عمل عليه السيد الصدر في كتاباته المختلفة، فقد أراد أن يطرح التصورات الإسلامية المتكاملة في المجالات المختلفة التي تناولها، فإبراز الأنا يتطلب القيام بكل هذا المجهود النظري والفكري الدقيق. وقد جمع السيد الصدر وهو يعمل على هذا المجهود بين الريادة العلمية وسحر البيان وعمق الطرح.

أما نقد الآخر، فهو مجهود يحتاج لاستيعاب فكر الآخر استيعاباً شاملاً ودقيقاً، وكذا عرضاً أميناً واعياً وبالاستناد لمصادره، ومن ثم نقده وتسجيل الملاحظات عليه في إطار ذلك الفكر ومنهجه، وليس في إطار منهج الخصم الفكري (الأنا).

وبعبارة أخرى: إن نقد الآخر يتطلّب نقده في مرتكزاته الأساسية وبناه التحتية، وكذا من خلال إبراز تهافته الداخلي وبيان اللوازم الباطلة له، بحيث لو اطّلع عليها أصحاب ذلك الفكر لما وسعهم الالتزام بتلك النتائج واللوازم الباطلة.

وهذا يعني أن نقد الآخر يقتضي المرور بمرحلتين: مرحلة النقد المبناءِ من خلال نقض أصل الرؤية والأساس الفكري، ومرحلة النقد البنائي من خلال بيان التداعيات والآثار السلبية واللوازم الباطلة لفكر الآخرين ورؤاهم.

وبتتبّع الاعمال الفكرية للصدر نجده قد سار في سعيه لإبراز الأنا ونقد الآخر، وفق هذه الخطّة بأمانة ودقّة عاليتين، فعلى مستوى ارجاع الأفكار لأصحابها والاستناد لمصادرهم، نجده قد أولى عناية فائقة في مؤلّفاته بالرجوع لمصادر الآخر الأساسية، أو لمصادر المؤمنين بذلك الفكر حتى لو لم يكونوا من مؤسسيه وروّاده، ولم ينقل فكرة عن خصومه الفكريين بالمعنى والمضمون، بل كان يعمد إلى إثبات نصوص الأفكار، كما ولم يعمد في مقام استعرض أفكار الآخرين إلى الاستعانة بمصادر خصومهم كما يفعله كثيرون، فهذا ليس من الأمانة العلمية في شيء ومخالف للقواعد الأخلاقية.

كما ابتعد الصدر وهو يمارس نقد الآخر عن الاسقاطات النفسية ومناقشة النوايا وخبايا النفوس، إذ معرفة النوايا أمر لا يطلع عليه إلا علّام الغيوب، وإنما اعتمد على الواضح والصريح من أفكارهم المبثوثة في كتاباتهم ومصادرهم.

أما استيعاب فكر الآخرين وعرضه، فقد كان السيد الصدر أُعجوبة في ذلك، حتى أنّه يخيّل للقارئ وهو يطالع عرض الصدر للماركسية واستيعابه لها أنه ماركسي من الطراز الأول ومن كبار مفكريها، وهكذا فيما يرتبط ببقية المذاهب الفكرية والفلسفية.

وفيما يرتبط بالنقد المبنائي والبنائي، نجد السيد الصدر وهو يستعرض المذاهب الفكرية المتعددة يعمد أولاً إلى نقد أركان وأسس تلك المذاهب، ثم ينتقل إلى النقد البنائي الداخلي من خلال بيان التداعيات والآثار واللوازم الباطلة لتلك الأفكار، وقد

سار على هذه الطريقة في نقده لكل الأفكار التي تناولها في اعماله الفكرية.

## الحفر في نُظُم الحضارة

إن عمليتي نقد الآخر وإبراز الأنا (العودة إلى الذات)، بكل ما تتضمنانه من تأصيل منهجي ونظري، تتلخّصان في كونهما المعبرّ التفصيلي عن نُظُم الحضارة وأسسها. إذ من الواضح أن الحضارة - أي حضارة- تتقوّم بأربعة نُظُم أساسيّة: النظام العقلي والفكري، والنظام الاقتصادي، والنظام السياسي، والنظام الخُلُقي، وفي كل نظام من هذه النُظُم توجد شبكةٌ مترابطةٌ من العلاقات.

وجوهر عمليتي نقد الآخر وإبراز الأنا التي اضطلع بها الصدر تتمثل في أنه أراد إبراز نُظُم الحضارة الإسلامية وأسس قيامها، فيما نقد الآخر الغربي في أساس حضارته من خلال دراسة نظمه السياسية والاقتصادية والخلقية والعقلية.

من هنا يتّضح لنا أن الصدر كان بصدد مشروع نهضوي كبير سعى له في أعماله الفكرية المختلفة، فقد رام من وراء مجهوده الضخم تقديم بديل حضاري من حيث النظم والمرتكزات عن حضارة الغرب، فضلاً عن نقده لنظم تلك الحضارة كما سنتعرف على ذلك بشكل مجمل في القادم من حديث:

### ١- النظام الاقتصادي:

على مستوى النظام الاقتصادي سعى الصدر لنقد النظام الاقتصادي الغربي (نقد الآخر) ومن ثم الى تقديم نظام اقتصادي إسلامي كفيل بمعالجة المشاكل التي يعانيها ذلك النظام (إبراز الأنا). وقد خص لهذا المشروع كتابه الكبير والقيّم (اقتصادنا)، فكتاب اقتصادنا كما عرّفه الصدر: دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أُسسها الفكرية وتفاصيلها.

وقد جعل الكتاب في قسمين: خص القسم الأول منه لنقد الآخر الغربي في أسس نظاميه الاقتصاديين المعروفين الاشتراكي والرأسمالي، من خلال دراسة نقدية لكل من المذهبين في أسسهما ونظريتيهما دراسة علمية مستوعبة. فقد درس الماركسية في نظريتها المادية التاريخية والأسس التي تقوم عليها، ودرسها بما هي مذهب اقتصادي يقوم على أساس الاشتراكية ثم الشيوعية.

وكذا فعل مع الرأسمالية، فقد درسها في خطوطها المذهبية العامة، مركّزاً نقده على النظام الاقتصادي الرأسمالي.

وبعد انتهاءه من دراسة هذين النظامين والمذهبين، عقد البحث للحديث عن معالم النظام الاقتصادي البديل (إبراز الأنا)، أعني المعالم العامة للنظام الاقتصادي الإسلامي، فتحدث عن الهيكل العام للاقتصاد الإسلامي وعن علاقات التوزيع وانفصالها عن شكل الإنتاج، وفضلاً عن حلول المشكلة الاقتصادية من وجهة نظر الإسلام.

أما ثاني القسمين، فقد خصّه الصدر بعملية اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي، في ضوء تشريعات الإسلام ومفاهيمه وأحكامه التي ترتبط بالحقل الاقتصادي والثروة، وقد أبدع الشهيد الصدر في هذا الجزء ابداعاً قلّ نظيره.

وقد أقام الصدر جهده النظري في اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام على أساس عمليتين مترابطتين: الأولى تجميع عدد من التشريعات والمفاهيم الإسلامية التي يمكنها أن تلقي الضوء على عملية اكتشاف المذهب الإسلامي في الاقتصاد. والثانية تفسير تلك المجموعة من التشريعات والمفاهيم تشريعاً نظريّاً موحداً يبرز المحتوى والمضمون المذهبي للاقتصاد الإسلامي[1].

من كل هذا يتضح لنا أن الصدر على مستوى النظام الاقتصادي الذي هو نظام أساس من نظم الحضارة، سار في خطين متوازنين: نقد الآخر وإبراز الذات.

**٢- النظام السياسي:**

فيما يخص النظام السياسي، فقد أولاه السيد الصدر كذلك عناية وهو ينظّر لمشروعه أعني العودة إلى الذات مع نقد الآخر. ولا يخفى ان النظام السياسي في الحضارة يقوم على مجموعة من العناصر تتمثل في القانون ومؤسسات الدولة والأسرة وما أشبه بكل ما فيها من تفاصيل.

وقد تناول الشهيد الصدر النظام السياسي في كثير من عناصره في كتابات متعددة، أبرزها السلسلة التي صدرت في ستّ حلقات بعنوان: الإسلام يقود الحياة، والتي تناول فيها اللبنات الأولى لنظام الحكم والإدارة والدستور ودور الإنسان والأمة في الحياة

---

[1]. اقتصادنا: 411.

السياسـية، ومنابـع القـدرة في الدولـة الإسـلامية، ومُجليـاً آفـاق التحـرك في البنـاء والتنميـة.

وكذلـك تحـدث عـن بعـض عنـاصر النظـام السـياسي في سلسـلة مقالاتـه التـي كان يكتبهـا بعنـوان (رسـالتنا)، فضـلاً عـن بحثـه لعقيـدة الإمامـة في الفكـر الإسـلامي الإمامـي وترابطهـا الوثيـق مـع النظـام السـياسي، وكـذا تنـاول جوانـب وعنـاصر أخـرى في مختلـف كتاباتـه المتنوعـة كمقدمـة فلسـفتنا وبعـض مواضـع اقتصادنـا.

والسـيد الصـدر كـما لا يخفـى عـلى القـارئ الكريـم صاحـب تحـرّك سـياسي رسـالي ختمه بالشـهادة عـلى أيـدي زمـرة الحكم البعثـي في العـراق عـام 1980م.

وفي النظـام السـياسي سـار الشـهيد الصـدر عـلى خطّتـه المرسـومة بوضـوح: العـودة إلى الـذات وإبـراز الأنـا مـع نقـد الآخـر، ذلـك أن نقـد الغـرب في فكـر السـيد الصـدر يسـير جنبـاً إلى جنـب مـع إبـراز الأنـا والعـودة إلى الـذات.

**٣- النظام العقلي:**

النظـام العقـلي واسـع العنـاصر، وتتشـابك فيـه أنمـاط مختلفـة مـن السـلوك الفكـري، فينـدرج فيـه السـلوك العقـلي بمعنـاه الخـاص، وكـذا العلـوم والآداب والفنـون.

وفي خصـوص هـذا النظـام فالسـيد الصـدر ثـري جـدّاً، فقـد تحـدث عـن كثـير مـن عنـاصر النظـام العقـلي عـلى مسـتوى نقـد الآخـر وإبـراز الـذات في كتابيـه القيّمـين: فلسـفتنا والأسـس المنطقيـة للاسـتقراء، فضـلاً عـن دراسـاته في علـم أصـول الفقـه ومحاضراتـه الفلسـفية التـي كان يلقيهـا عـلى تلاميـذه.

ففـي كتـاب فلسـفتنا سـار الصـدر في خطّـي إبـراز الأنـا ونقـد الآخـر في حقلـين مهمّـين هـما نظريـة المعرفـة (الابسـتمولوجيا) ونظريـة الوجـود (الانطولوجيـا) والـذي عـبرّ عنـه بالمفهـوم الفلسـفي للعـالم. وفي القسـم الثـاني تحديـداً ركّـز عـلى نقـد الماركسـية ونظريتهـا الماديـة بشـأن المفهـوم الفلسـفي للعـالم، وإن كان تعـرّض كذلـك للمفهـوم المـادي الأوسـع للعـالم والوجـود.

أمـا الأسـس المنطقيـة للاسـتقراء، فقـد أجملنـا الحديـث عنـه سـابقاً، وقلنـا إن السـيد الصدر قـد انطلـق مـن معالجـة إشـكالية الاسـتقراء الناقـص إلى ابتـكار منهـج جديـد ونظريـة بديعـة في دراسـة الطبيعيـات والتجريبيـات وألقـى بظلالـه عـلى اللاهـوت. فقـد جعـل التعاطـي مـع

العلـم التجريبـي في مصـاف واحـد مـع اللاهـوت والغيـب، مـن خـلال إبـراز أسـاس منطقـي مشـترك في الاثبـات، بنحـو يكـون الأسـاس المنطقـي للإيمـان بالعلـوم الطبيعـة والتجريبيـات نفسـه مـبرراً منطقيّـاً للإيمـان بالغيـب والميتافيزيقيـا، وأن رفـض أحدهـما يسـتلزم رفـض الآخر، عـلى تفصيـل يطلـب مـن كتـاب الأسـس المنطقيـة للاسـتقراء.

والصـدر في كل ذلـك مـا حـاد عـن طريقتـه في العـودة إلى الـذات وإبـراز الأنـا ونقـد الآخـر، فضـلاً عـن التأسـيس المنهجـي السـليم.

**٤- النظام الخُلُقي:**

النظـام الخلقـي لا يقـل سـعة في عنـاصره عـن النظـام العقـلي، فهـو يشـمل الديـن والأخـلاق بـكل مـا يعنيـه هـذان المفهومـان مـن تشـعّب ومظاهِـر. وقـد أولى الصّـدر هـذا النظـام اهتمامـاً في كتاباتـه المتعـددة، منهـا محاضراتـه في التفسـير الموضوعـي التـي تحـدث فيهـا عـن السـنن التاريخيـة في القـرآن الكريـم، فقـد تنـاول في هـذه المحـاضرات الحديـث عـن جوانـب مختلفـة مـن النظـام الخلقـي، فتحـدث عـن عنـاصر المجتمـع وعلاقاتهـا، ودور الإنسـان في حركـة التاريـخ، والمثـل الأعـلى ومـا يمثلـه مـن منطلـق لبنـاء الإنسـان، وعـن انهيـار الأمـم والحضـارات وأسـبابها، ودور العلاقـات الاجتماعيـة في حركـة التاريـخ.

كـما تحـدث في مقـالات طبعـت مـع تلـك المحـاضرات عـن الحريـة وأبعادهـا ورؤيـة الاتجاهـات المختلفـة فيهـا، وهـو موضـوع يتداخـل في النظامـين السـياسي والخلقـي، وكـذا عـن العمـل الصالـح مـن منظـور الإسـلام والرأسـمالية والماركسـية.

وكذلـك تحـدث عـن عنـاصر أخـرى مـن النظـام الخلقـي في كتابـات أخـرى مـن قبيـل: نظـرة عامـة في العبـادات، البحـث الـذي ألحقـه بكتابـه الفقهـي الفتـاوى الواضحـة، ففـي هـذا البحـث تطـرق إلى كـون العبـادة بمـا تمثلـه مـن التـزام خُلُقـي حاجـة إنسـانية ثابتـة، وعوامـل ذلـك الثبـوت، والملامـح العامـة للعبـادات في الإسـلام. هـذا فضـلاً عـن دراسـاته الفقهيـة المتنوعـة والتـي تنـاول فيهـا الكثـير مـن عنـاصر النظـام الخلقـي والسـلوكي.

إن دراسـة كل نظـام مـن نظـم الحضـارة هـذه تحتـاج لدراسـة مفصّلـة ومسـهبة، وهـي خارجـة عـن غرضنـا، ومـا نريـد التأكيـد عليـه هنـا أن السـيد الصـدر في نقـده للغـرب الفكـري سـار في خطـين متوازيـين: نقـد الغـرب في أسـس حضارتـه، إضافـة لإبـراز الأنـا والعـودة إلى

الـذات فيـما يرتبـط بأسـس الحضـارة الإسـلامية ونهضتهـا، فالصـدر كان يضطلـع بمـشروع حضـاري كبـير، بـرّز في أعمالـه المختلفـة أسـس ذلـك المـشروع بشـكل موضوعـي وحـواري نقـدي.

إن نقـد الصـدر لنظـم الحضـارة الغربيـة وإبـرازه في مقابـل ذلـك لنظـم النهـوض الإسـلامي، قـد كـسر تلـك الثنائيـة التـي صـارت معبـودة في كتابـات مـن يعرفـون بالمتنوريـن في العـالم الإسـلامي، عنيـتُ بذلـك ثنائيـة القديـم والجديـد، والـتراث والمعـاصرة، والتـي اسـتُلت مـن الرؤيـة الغربيـة للتاريـخ والـتراث، وهـي ثنائيـة قضـت بـأن تكـون الحضـارة الغربيـة بعاداتهـا وقيمهـا وخصوصياتهـا مرجعيـة كونيـة يجـب عـلى كل الشـعوب الاندمـاج في مسـاراتها وسـياقاتها وتتبـع كل خطواتهـا وآثارهـا، وهـذا يعنـي وفـق المنطـق الـذي يطرحـه الصـدر أن مفاهيـم القديـم والجديـد والتقـدّم مفاهيـم نسـبية وليسـت كونيـة عابـرة للحـدود والقـارات وكل الأوضـاع الثقافيـة والقيـم المختلفـة حـول العـالم.

لقـد أراد السـيد الصـدر مـن كل ذلـك التأكيـد عـلى أن التنميـة والتقـدم والنهـوض يرتبـط بالوجـود وإبـراز الأنـا والـذات، وهـذا الإبـراز والرجـوع إلى الـذات سـبيله الإنتـاج الداخـلي سـيّما المعـرفي، فهـو السـبيل الوحيـد لتحقيـق هويتنـا ووجودنـا والقاعـدة التـي تنطلـق منهـا نهضتنـا الشـاملة، وليـس القطيعـة مـع الآخـر، أو الاندمـاج فيـه كليّـاً، أو التلفيـق والتفكيـك بـين منتَـج ومنتِـج.

إن فشـل الكثـير مـن النـماذج (التقدميـة) ذات المنشـإ والأصـول الغربيـة في العالم الإسـلامي، يرجع حسـب تحليـل الصـدر في مقدمـة كتـاب (اقتصادنـا) إلى التناقـض بين نمـاذج التقـدم المقترحـة وواقع الشـعوب الإسـلامية، بمعنـى أن هنـاك تناقضـاً بـين الأدوات الفكرية للتحليـل وعلاج الأزمـات والحلول المقترحـة وبـين الواقـع النفـسي والفكـري والسيسـيولوجي للشـعب المسـلم، كان هـو السـبب في فشـل النـماذج التقدميـة والتحديثيـة، ذلـك أن مـن أهـم عوامـل نجـاح القوانـين والتشريعـات والنماذج المقترحـة التـي تتخـذ لتنظيـم الحيـاة الاجتماعيـة احـترامُ النـاس لهـا وتجاوبهـم العاطفـي والنفـسي مـع أهدافهـا، وإيمانهـم بحقهـا في التنفيـذ والتطبيـق، وهـذا مـا لا يتوفـر في مثـل هـذه النـماذج، ولـذا حصلـت قطيعـة وتناقـض بـين الواقـع والمشـاريع[1]. أمـا نمـوذج الحـل المقترح بحسـب الصـدر، فهو اكتشـاف الـذات والعـودة إليهـا، فهويـة الشـعب الحقيقيـة هـي المنطلـق في النهـوض.

---

[1]. ومضـات، مجموعـة مـن مقـالات ومحـاضرات ووثائـق، النظـام الإسـلامي مقارنـاً بالنظـام الرأسـمالي والماركـسي، محمـد باقـر الصـدر: 100، المؤتمـر العالمـي للإمـام الشـهيد الصـدر- قـم، الطبعـة الأولى 1428هـ.

## تواصل نقدي

لعلّ من أبرز التداعيات المترتبة على رؤية الاتجاهين الأول والثالث المُشار إليهما في بداية الحديث في هذا المقال، هو القطيعة، وصيرورة العالم الإسلامي في عزلة تامة عن أفكار ومشايع وأنظمة وتجارب الشعوب الأخرى بخيرها وشرّها. ومثل هذه القطيعة تعني فيما تعنيه أن نعيش في نفق مظلم ونعود للعصر الحجري، على أن الظروف الموضوعية وتداعيات الواقع، وإفرازات العولمة لا تسمح بمثل هذه القطيعة، وأي عاقل يرضى أن نرفض كل خبرات ومشاريع الآخرين وتجاربهم الغنيّة في الحياة والفكر والممارسة؟

إن رؤية السيد الصدر المبنية على إبراز الذات ونقد الآخر في أنظمته ومفاهيمه ورؤيته، لا تتضمن مثل تلك القطيعة، وإنما تعني التواصل النقدي والحواري بين ذاتين، فنقد الصدر لحضارة الغرب بكل أنظمتها ومفاهيمها لا يعني السكون ورفض الحركة والتغيير والتنمية والتقدم، وإنما يعني رفض رؤية معينة في التغيير والتقدم، الرؤية القائمة على أساس النظر للتغير بنفسه كغاية نهائية وقيمة عليا، ولم تؤسس حركتها ونظامها في صيرورة الحضارة على القيم الروحية والأخلاقية التي تحفظ التغيير من الانحراف.

العَماءُ في حداثة الغرب هو المرفوض من جانب الصدر، وهذا العماء ناشئ عن فصل الفكر في الغرب وفي نظم حضارته عن الميتافيزيقيا وعن الأخلاق. ومثل هذا الفصل جاء نتيجة طبيعية لإخفاقات متكررة بُلي بها الغرب في إقامة أساس تبنى عليه عالمية الأخلاق وكونيتها، إذ أن مطالعة سريعة لتاريخ تيارات الفكر في عالم الغرب توقفنا على تلك الإخفاقات، فيوم كان فيه الفكر الأرسطي سائداً في الغرب أخفق في بناء أخلاق كونية على أساس مفهوم الطبيعة البشرية أو على ماهية الإنسان، وكذلك الحال في التيارات اللاحقة التي أرادت جعل الواقع أو التاريخ مصدراً للقيم الأخلاقية، وحتى التيارات الغربية التي جعلت من الدين أساساً في البناء الأخلاقي فشلت في ذلك، ومرجع ذلك بنظر الصدر إلى أن الدين في دنيا الغرب وبالأخص الدين المسيحي ليس صالحاً لكل زمان ومكان حتى ينتج قيماً أخلاقية كونية[1].

فالصدر في نقده للغرب منهجاً ونُظُماً لا ينطلق من موقف القطيعة مع كل نتاج الغرب كما هو الحال في كثير من التوجهات السلفية، وإنما ينطلق من منهج إبراز الذات

[1]. المدرسة القرآنية، محمد باقر الصدر، الدرس العاشر، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر- قم، الطبعة الرابعة 1428هـ.

والهويـة مـع نقـد الآخـر وتقديـم الحـل، ومثـل هـذا النقـد وذلـك الابـراز وإن أوجـد قطيعـة إبسـتمولوجية، بمعنـى وجـود اختـلاف في الطـرح والمنهـج والهويـة، إلا أنـه لا يعنـي رفـض منتـج الآخـر مـن موقـع القطيعـة، وإنمـا يـرى الصـدر أننـا مـع إبـراز ذاتنـا عـن طريـق الإنتـاج الداخـلي فإننـا لا نهـاب الحـوار النقـدي مـع الآخـر والتواصـل العقـلاني مـع منتَجـه، لأننـا في مثـل هـذه الحـال لا نصـدر عـن أزمـة هويـة أو عقـدة الشـعور بالدونيـة إزاء الآخريـن، وعنـد ذلـك سـنأخذ ونرفـض مـن منتَـج الآخـر مـن دون أيـة عقـدة أو أزمـة.

إن الـصراع الفكـري والنقـد الفلسـفي الـذي خاضـه الصـدر تجـاه الفكـر الغـربي ليـس صراعـاً تدميريّـاً أو لنفـي عطـاءات الآخريـن، وإنمـا هـو حـوار نقـدي لاسـتيعابه في إطـار مبـدأ (التعـارف) القـرآني، يسـتهدف قيـادة البشريـة نحـو القيـم الإلهيـة والأخلاقيـة.

**القيمومة الغربية**

ربـط السـيد الصـدر في كتاباتـه وأعمالـه الفكريـة بـين نقـد الأسـاس الفكـري والحضـاري للغـرب وبـين قيمومتـه العمليـة عـلى شـعوب العـالم، فبعـد أن توقّـف مليّـاً ناقـداً نُظُـم الحضـارة في الغـرب رتّـب عـلى ذلـك أن الفكـر الغـربي لا يمتلـك قيمومـة عـلى بنـي الإنسـان حتـى يعمـل عـلى اخضاعهـم لنظامـه الفكـري وقيمـه وتجاربـه وطريقتـه في الحيـاة، مركّـزاً عـلى التناقـض بـين حضـارة الغـرب وقاعدتهـا الفكريـة.

ومرجـع هـذا التناقـض إلى أن الحضـارة الغربيـة نابعـة مـن واقـع الإنسـان الغـربي نفسـه، وبالتـالي فهـي محـدّدة بحـدود التجربـة التـي عاشـتها شـعوب الغـرب، في حـدود الزمـان والمـكان والـشروط الموضوعيـة والاقتصاديـة والسياسـية، التـي تمخّضـت عنهـا تلـك الحضـارة، ومـن ثـمّ فمهـما امتلكـت حضـارة الغـرب مـن تفـوّق مرحـلي عـلى بقيـة الشـعوب إلا أن ذلـك لا يـبرّر لهـا منطقيّـاً أن تنتـزع إرادة الإنسـان وأن تسـيطر عليـه بالقـوة في سـبيل تطويـره، ولا أن تمـارس الضغـوط السياسـية والاقتصاديـة عـلى شـتى البلـدان لأجـل اجبارهـا عـلى الأخـذ بنظمهـا ورؤاهـا في إدارة الحيـاة.

إن الشـعوب الأخـرى مـن وجهـة نظـر الصـدر فيـما لـو توفـرت لهـا شروط موضوعيـة للنهـوض، وبـدأت تتحـرك ذاتيّـاً ومارسـت تجاربهـا، فمـن الممكـن ان تكتشـف حقيقـة حضاريـة أكـبر مـن الحقيقـة التـي وصلتهـا شـعوب الغـرب، فاكتشـاف الشـعوب الغربيـة ضمن

ملابسات معينة ومن خلال شروطها الاجتماعي لحقيقة حضارية قامت عليها نهضتها لا يعني اكتشاف الحقيقة المطلقة، فمثل ذلك أمر لا تدعيه حضارات البشر.

وهنا يركّز الصدر في نقده للغرب على هذا التناقض بين واقع الغرب وقاعدته الفكرية، فالغرب في واقعه يمارس سياسية فرض قيمه وطريقته في الحياة وكانه يفترض سلفاً حقانيتها المطلقة وكونيتها، بينما نظريّاً لا يمكنه اثبات ذلك الشمول أو الكونية ولا التدليل عليها، ولكن برغم ذلك تجد الغرب في واقعه يمارس القوة في سبيل أن تنتهج الشعوب المختلفة طريقته في الحياة، بينما لو فسح المجال لكل شعب أن يمارس تجربته الذاتية وتفاعَل في تلك التجارب الذاتية ضمن شروط مختلفة وملابسات اقتصادية وسياسية وفكرية وروحية، لكان بالإمكان أن يصل لحقيقة أكبر وأفضل مما وصلها الغرب[1].

والصدر في هذا النقد للقيمومة والممارسة الغربية لا ينطلق من موقف سياسي، وإنما ينطلق من موقف إبستمولوجي ويمارس تحليلاً سيسيولوجيّاً، ذلك أن الإيمان بنسبية المعرفة ومحدودية التجارب، وبالتالي نسبية قيم الحضارة مع سلوك نشرها في الشعوب المختلفة بمختلف الوسائل، يعبّر عن إمبريالية ثقافية واستعمار بواجهات مختلفة، تصطبغ بالعولمة.

«فمن غير المنطقي أن حضارة تقول بأنني اكتشفت الحقيقة من زاويتي وضمن شروط وملابسات، لكن هذه الحقيقة التي اكتشفتها من زاويتي وشروطي وملابساتي، أُريد أن أفرضها على شعوب العالم، بينما هذه الشعوب بالإمكان أن تكتشف حقيقة من جوانب وزوايا أخرى، وقد تكون هذه الكشوف الأخرى في التجربة التاريخية للبشر، قد تكون نافعة في سبيل تصعيد الحياة الإنسانية ككل فيبقى هنا نوع من التناقض، التناقض العقلي في موقفهم. صحيح أن هناك احتمالاً آخر، وهو أنه بالإمكان أن هذا الشعب الآخر لو ترك فسوف يضيع وسوف يستمرّ في الضياع، ولكن هذا مجرد احتمال. طبعاً الاحتمال موجود، ولكن هذا الاحتمال الآخر هو الأقوى؛ لأنه هو الذي يساعد عليه التاريخ. والذي ينظر إلى تاريخ شعوب العالم، وإلى حركة التاريخ يرى بأن الحقيقة لن تنكشف من قبل شعب واحد، ولم تكن الحقيقة في وقت من الأوقات محتكرة

---

[1]. ومضات: -200 201.

لشعب واحد، أو مكتشفة من قبل شعب واحد، جميع شعوب العالم تقريباً ساهمت في الحقيقة التاريخية ككل، كل شعب خلال حضارته وخلال وجوده ودخوله على مسرح التاريخ أعطى جانباً من الحقيقة، وكوّن جزءاً من التاريخ الذي هو الأساس لحياة الإنسان اليوم. فالشيء الأقرب احتمالاً سوف يكون مانعاً عن فرض القيمومة لشعب على شعب بالقوة.

ولو جمّدنا المواهب والعطايا والطاقات الخام الموجودة في هذه الشعوب وفرضنا عليهم بالقوة أن يعملوا عملنا، ويعيشوا اقتصاديّاً وسياسيّاً كما نعيش سياسيّاً واقتصاديّاً، فإننا سوف نجمّد حركة هذه الشعوب. وكذلك يمكن ان تكتشف هذه الشعوب أخطاءنا، وبالتالي نصبح متخلّفين عنها حضاريّاً، فهل نقبل قيمومة هذه الشعوب بالقوة؟»[1].

ويسوق السيد الصدر مثالاً على أن القاعدة الفكرية الغربية محدودة وبالتالي لا يمكن اعطاؤها صفة الكونية برغم أن الغربيين يمارسون الاطلاقية عمليّاً في سياساتهم. يقول: أنجلز كتب في (ضدّ دوهرنك) يعتذر ـ كأنَّ كاتباً انتقده على قوله: إن الديالكتيك ينطبق على كلّ شيء حتى على الرياضيات، وكونه طبّق الديالكتيك على الرياضيات حيث قال: إن الاعداد السالبة والموجبة تمثّل نفياً وإثباتاً. حينئذ ذاك الكاتب قال بأن أنجلز يجهل معنى الموجبة والسالبة وإلا ما معنى أن الاعداد الموجبة تمثل إثباتاً والأعداد السالبة تمثل نفياً ـ وهو يعتذر في هذا الكتاب ويقول ما معناه: إنيّ قد تسرّعت في دعوى أن الديالكتيك ينطبق على كلّ شيء وعلى الرياضيات، ومطالعاتي في الرياضيات قليلة، ولذا لا أستطيع أن أجعله في هذا الميدان. ولكنّي حينما حاولت هذا كنت متأكداً من ان الديالكتيك ولا أزال متأكداً بشكل من الأشكال بأنه ينطبق على كلّ شيء.

طبعاً إن قصده أن الديالكتيك ينطبق على كل أنواع التطبيقات، وذلك لأنه عاش ومارس الفترة التاريخية التي عاشها في أوربا في القرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر. هذه ثلاثة قرون أصبح واضحاً لكل ذي عينين إلا أن يكون أعمى، أنها عاشت التناقض، الفلاحون يتعاركون مع الإقطاعيين، العمّال يتعاركون مع أصحاب المعامل، إن الحياة تناقض وصراع، إذن فيجب أن يكون الكون كلّه صراعاً؛ لأن الحياة مظهر من مظاهر الكون؛ يعني: إن أنجلز اكتشف جانباً من الحقيقة ضمن شروط خاصة جدّاً،

---

[1]. ومضات: 201- 202.

ضمن فترة معينة من تاريخ كائن حي في منطقة معينة على الكرة الأرضية، وفي زمان معين في هذه الحدود الزمانية والمكانية التي لا تزيد عن ثلاثمئة سنة، وفي أوربا كان التناقض هو الذي حرّك المجتمع، تناقض في الطبقة الحاكمة.

حينئذ جرّد من هذا نظرية ملأت كل أبعاد الزمان والمكان، وكل الأرض والكون إلى أن جاءت إلى الرياضيات وإلى الأعداد الموجبة والسالبة. هذا طبعاً يعتبر خطأ علمياً، لأن الحضارة التي تحترم نفسها لا تدعو إلى نوع من التعميم المطلق قطّ، وإنما تقول: أنا اكتشفت الحقيقة من خلال زاوية معلومة معينة، ليست أكثر من هذا المقدار. إذاً أنا حينما اكتشفُ هذه الحقيقة من خلال هذه الزاوية، فإذاً إن آلافاً من الطاقات التي أُجمّدها والتي أفرض رأيي عليها والتي احجرها لأمنعها من النمو الطبيعي، ومن منافع الصعود بشكل آخر غير هذا الشكل الذي أنا صعدت به، إذاً ماذا يدريني أني بهذا لم أقصر معالم تصور بشريّة كبيرة جداً؛ ولو نظرنا إلى هذا ككلّ يصبح شيئاً معقولاً وتصبح مؤاخذة لهذا التفكير لا جواب عليها من وجهة النظر الغربية[1].

### مع الحداثة الغربية

برغم أن الصّدر في أعماله الفكرية التأسيسية قد أوجَد قطيعة معرفية (إبستمولوجية) مع فكر الغرب بالمعنى الذي تقدمت الإشارة إليه، ونقد القيمومة الغربية، إلا أنه تواصل مع الحداثة الغربية في مقولاتها الأساسية كالعقلانية والحرية وغيرهما، ولكن ليس بمدلولاتها الفكرية عندهم، لأنه كان قد انتقد نُظُم الغرب الفكري، وإنما تواصل معها كمقولات تعبّر عن أبعاد خلافة الإنسان على الأرض، وعلاقة هذه الخلافة بحركة المجتمع والتاريخ، وما يتطلبه ذلك من فاعلية عقليّة وفضاءٍ حرٍ في الممارسة.

فالفكر الإسلامي كما رآه الصدر لا يقبل هذه المقولات بالمطلق ولا يرفضها بالمطلق، وإنما يتحفظ على طابعها المادي المنقطع الصِّلة عن الغيب والإيمان بالله تعالى والمحدِّدات الدينية والأخلاقية، إذ إنّ مقولات الحداثة في الرؤية الصّدريّة إن جاز التعبير ترتقي على المفهوم الضّيق لها في رؤية الغرب والمحدود بحدود الزمان والمكان، لترتفع للارتباط بصفات الله وأسمائه تعالى.

فالتقدم في رؤية الغرب على سبيل المثال شأن مادي صِرف، فيما هو في المفهوم

[1]. ومضات: 202- 203.

الإسلامي عن التقدم علاوة على ميدانه المادي، يرتفع ليضم التقدم في المجالات الروحية والقيمية والأخلاقية للإنسان، والتقدم بهذا المفهوم أمر لا يمكن للرؤية الضيقة أن تتحمّله.

إن تعاطي الصدر مع مقولات الحداثة يختلف اختلافاً جذريّاً عن تعاطي دعاة التحديث في العالم الإسلامي، فالصدر لا يتعامل مع ثنائية إما رفض الحداثة كما جرى عليه جماعة، وإما تحديث الإسلام كما عليه آخرون، وإنما المسألة تكمن في ردّ قيم الحداثة إلى حجمها الطبيعي، بمعنى ردّها إلى ظروفها التاريخية ومناخاتها الثقافية التي ولدت فيها، وعند ذلك سنجدها قيماً نسبية لا يمكن توصيفها بالكونية والعالمية، ذلك أن اعتبارها قيماً كونية يعبّر عن خلل منهجي وقع فيه دعاة التحديث في العالم الإسلامي، فهذه الكوننة لقيم الحداثة يعني تجاوز الظروف والسياقات والتاريخ والملابسات، ومن ثم الوقوع في أسر التلفيق والتوفيق، فضلاً عن خطئهم في تحجيم قيم الإسلام والشريعة بعد رؤيتهم الاطلاقية لمقولات الحداثة. وهذا المعنى بالتحديد يعود بنا إلى حديث الصدر عن الحالات التي رامت التوفيق بين الاشتراكية والقومية، أو بين الاشتراكية والعربية والإسلام.

**نقد الفكر الإسلامي**

لا ينبغي أن نختم هذا المدخل دون أن نشير إلى أن نقد الصدر للغرب الفكري يسير جنباً إلى جنب مع نقد الفكر الإسلامي، ذلك أن إبراز الأنا والعودة إلى الذات أمر غير متيسّر بل ومتعذّر دون الدخول في عملية نقدية للفكر الإسلامي. ونقد الصدر للفكر الإسلامي يتمثل في نقد الممارسات وتاريخ المسلمين، فضلاً عن نقد الأفكار والرؤى والاجتهادات ومناهج التفكير الإسلامي.

فعلى مستوى نقد تاريخ الممارسات الإسلامي أكد الصدر في أكثر من دراسة تاريخية له على انحراف السياسيات والممارسات التي تولتها الحكومات الإسلامية غير المعصومة، وأكد في مواقع مختلفة من تلك النتاجات على أن تلك الممارسات والحكومات مفتقدة للوعي الإسلامي الأصيل وتمثيله، فضلاً عن افتقادها للشرعية الدينية. ويرى الصدر أن النظرية الإسلامية لم تطبّق بأيدي أصحابها الحقيقيين، وإنما طبّقت بيد أعداءها الداخليين، ولذا كان مثل هذا التطبيق بالنسبة للنظرية الإسلامية يمثل انحرافاً

كبيراً، كانت له تداعيات متعددة انعكست على الفكر الإسلامي وعلى صورة الإسلام.

وقد أكد الصدر هذا المعنى كثيراً في محاضراته عن أهل البيت عليهم السلام، والتي طبعت في جزء مستقل من سلسلة آثاره بعنوان: أئمة أهل البيت عليهم السلام ودورهم في تحصين الرسالة الإسلامية، وكذلك أكده في مقالات أخرى ضمها الجزء المعنون بـ(ومضات) من سلسلة تراثه الفكري القيّمة.

هذا على مستوى نقد التأريخ الإسلامي وسلوك المسلمين، وأما فيما يتعلق بنقد الأفكار والمناهج، فالصدر صاحب عقل اجتهادي متحرك، قدّم لمناهج التفكير الإسلامي والاستنباط الفقهي والديني إضافات نوعية مهمّة، سواء في ما يتعلق بنقده لرؤية التيار الأخباري وتأكيده على قيمة العقل في مقام الاستنباط، أم في نقده وتقويمه للكثير من الرؤى الفقهية وتعاطيه مع أدوات الاجتهاد والواقع، وخروجه عن أسر بعض المقولات التي تكبّل حركة الاجتهاد، وتخضع الباحث لنتائج المحيط الفكري والاجتماعي الذي يعيش فيه.

لا أُريد الاسهاب في تناول هذا الموضوع، فقد كتبت عنه دراسات متعددة مختلفة سعة وضيقاً وعمقاً، وإنما أُريد الإشارة في هذه الأفكار المفتاحية إلى أن نقد الصدر للغرب الفكري يسير بوتيرة ثابتة مع نقد الفكر الإسلامي وتحديث التفكير الديني، فهو الطريق الموصل لإبراز الأنا الفكري وتظهير الذات. بمعنى أن الجهل بالإسلام من جهة، وعدم معرفة الغرب بصورة صحيحة ونقدية واعية من جهة ثانية، يقودنا إلى جهالة مضاعفة، وأبسط تداعيات تلك الجهالة فقداننا لأصالة هويتنا وابتعادنا عن جمال تلك الهوية واستسلامنا لفوضى عارمة، ولعلّ ما نعيشه هذه الأيام بعض صورها ومظاهرها. ولسنا ندري إلى ما ستؤول إليه فاجعتنا!

# نقد الإيديولوجية الليبرالية

آلان دي بينوا Alain de Benoist[*]

يقـرِّر الفيلسـوف وعـالم الاجتـماع السـياسي الفرنـسي آلان دي بينـوا جملـة مـن الأحـكام الواقعيـة في معـرض نقـده للأيديولوجيـة الليبراليـة بصيغتهـا التقليديـة والمـا بعـد حداثيـة، ففـي رأيـه أن الليبراليـة مصطلـح إشـكالي حتـى لجهـة تعريفـه، والسـبب في ذلـك عائـد إلى الكـم الهائـل مـن التأويـلات التـي شـهدتها عصـور الحداثـة ابتـداءً مـن القـرن الرابـع عـشر وحتـى يومنا هـذا. في مقالتـه التاليـة يجيـب آلان دي بينـوا عـلى سـيل مـن التسـاؤلات في هـذا المضـمار.

«المحرر»

لم تظهـر الليبراليـة يومـاً عـلى شـكل مبـدإ موحّـد، ذلـك لكونهـا ليسـت وليـدة جهـود شـخص واحـد. لقـد فسَّرهـا كتّـاب ليبراليـون مختلفـون بطـرق مختلفـة، لا بـل متناقضـة. مـع ذلـك، يجمـع هـؤلاء عـلى ما يكفـي مـن النقـاط المشـتركة لتصنيفهـم جميعـاً كليبراليـين، وهي نقـاط تسـمح أيضـاً بتعريـف الليبراليـة عـلى أنهـا مدرسـة فكريـة. فمـن جهـة، الليبراليـة مبـدأ اقتصـادي يجعـل مـن نمـوذج السـوق الـذاتيِّ التنظيـم مثـالاً للواقـع الاجتماعـي برمّتـه[**] مـن جهـة اخـرى، فـإن الليبراليـة مبـدأ قائـم عـلى أنثروبولوجيـا فردانيـة، بمعنـى أنهـا قائمـة على مفهوم الإنسان باعتباره كائناً غير اجتماعي بشكل أساسي.

---

*ـ فيلسوف ومفكر سياسي فرنسي.

Alain de Benoit-Critique de L'idéologie Libérale-www.alaindebenoit.com

- ترجمة رشا طاهر.

**ـ مـا اصطُلـح عـلى تسـميته الليبراليـة السياسـية، إن هـي إلا إحـدى وسـائل تطبيـق المبـادئ المسـتنبطة مـن هـذه المبـادئ الاقتصادية عـلى الحيـاة السياسية، وهـو الأمـر الـذي يحـد مـن دور السياسـة قـدر الإمـكان. (مـن هـذا المنطلـق، يمكـن القـول إن «السياسـة الليبراليـة» هـي مصطلـح متناقـض).

تتمتع كل من هاتين الخاصّتين(لليبرالية) بمظاهر وصفية ومعيارية. إذ يوصف الفرد والسوق كحقيقتين ويُستعرضان كنموذجين، ومن ثم تتعارضان بشكل مباشر مع الهويات الجماعية. لا يمكن تحليل الهوية الجماعية بشكل اختزالي بحيث يقتصر مفهومها على كونها مجرّد مجموعة مواصفات وخصائص يمتلكها أفراد مجتمع ما. وبالتالي فإن هذه الهوية تفترض أن يعي أفرادها تماماً بأن انتماءهم يشمل كيانهم الفردي أو يتجاوزه. بمعنى أن هويتهم المشتركة هي نتاج هذه التركيبة. فحيث تكون الليبرالية قائمة على الفردانية، فإنها تميل إلى قطع جميع الروابط الاجتماعية التي تتخطى الفرد. ومن أجل عمل أمثل للسوق، فما من شيء يجب أن يعيق حرية تنقل الأفراد والبضائع، بحسب المفهوم الليبرالي. كما لو أن الحدود ـ وفق هذا المفهوم ـ غير موجودة، وهو ما يساهم في حل البنى والقيم المشتركة. لكن ذلك لا يعني بالتأكيد أن الليبراليين لم يستطيعوا الدفاع عن هويات اجتماعية، وإنما قاموا بذلك لأنه يتناقض مع مبادئهم.

لقد بيّن لوي دومون دور المسيحية في تحوّل أوروبا من مجتمع شمولي تقليدي إلى مجتمع فرداني حديث. نظرت المسيحية، منذ بدايتها، إلى الإنسان على أنه فرد تربطه علاقة داخلية بالله قبل أي علاقة أخرى، ثم يسعى إلى الخلاص من خلال السمو الذاتي. في هذه العلاقة مع الله، تترسخ قيمة الإنسان كفرد، مما يحتم في المقابل انحطاط العالم أو انحدار قيمته. فضلاً عن ذلك، يملك الفرد، كما سائر البشر، روحاً فردية. تطرح المساواة والكونية بالتالي على مستوى أسمى، إذ إنّ البشرية جمعاء تتشاطر القيمة المطلقة التي تُعطى للروح الفردية بفضل علاقة البنوّة مع الله[1].

يتناول المفكر الفرنسي مارسيل غوشيه، من جهته، مسألة وجود رابط سببي بين ظهور إله شخصي وولادة «إنسان داخلي» يعتمد مصيره في الحياة الآخرة على أعماله الفردية فحسب، ويستقي استقلاليته من علاقة خصوصية محتملة مع الله، الله وحده. يقول غوشيه: «كلّما بعد الله في لامحدوديته، أصبحت العلاقة معه شخصية بحتة إلى حد استثناء أي وساطة مؤسسية. فالإله، الكلّي بتعاليه، ليس له نظير شرعي على الأرض سوى الوجود الخصوصي، وبالتالي، فإن «الداخلية» الأساسية تتحول مباشرةً إلى فردية دينية»[2].

[1]ـ كما في اللاهوت وعقيدة التثليث والتجسّد في الايمان المسيحي (المترجم).

[2] ـ «خيبة أمل العالم»**Le désenchantement du monde**، دار غاليمار، 1985، ص. 77.

يكشف مبدأ بولين عن ضغط ثنائي يجعل المسيحي في علاقته مع الله «فرداً أخرويّاً»: ليصبح المرء مسيحيّاً عليه أن يتخلى بطريقة ما عن العالم. مع ذلك، وعلى مرِّ التاريخ، نقل الفرد «الأخروي» العدوى تدريجيّاً إلى الحياة الدنيا. فمع تحليه بالقوة لجعل العالم يتطابق وقيمه، عاد تدريجيّاً إلى الحياة الدنيا وانغمس فيها ليحوِّلَها من جذورها. لقد تمت هذه العملية على ثلاث مراحل أساسية.

بدايةً، لم تعد الحياة في هذا العالم مرفوضة رفضاً تامّاً، بل جرى جعلها نسبية، وتلك هي أطروحة القديس أوغسطين عن المدينتين(مدينة الله ومدينة العالم).

في المرحلة الثانية، تمتعت البابوية بسلطة سياسية، وأصبحت بالتالي قوة زمنية.

وأخيراً، مع ظهور حركة الإصلاح، استثمر الإنسان نفسه كليّاً في العالم حيث عمل من أجل تمجيد الرب عبر السعي وراء النجاح المادي الذي اعتبره دليلاً بحد ذاته على اصطفائه...

بهذه الطريقة، أعيد تدريجيّاً مبدأ المساواة والفردية، الذي لم يكن له وجود بالأساس سوى على مستوى العلاقة مع الله، والذي كان لا يزال يمكنه التكيُّف مع مبدإ عضوي وتسلسلي يؤسس بنية الكل المجتمعي، على الأرض. وهو ما أدى إلى ظهور الفردانية الحديثة التي تمثل انعكاسه الدنيوي (العالَماني). «من أجل نشوء الفردانية الحديثة» ـ حسبما أشار آلان رونو مستعرضاً أطروحات لويس دومون ـ كان من الضروري أن ينقل العنصر الفرداني والكوني للمسيحية «العدوى»، إذا صح القول، للحياة الحديثة. وذلك إلى الحد الذي توحَّد فيه النظامان تدريجيّاً، وطُمِسَت الثنائية الأولية، و«تم بناء تصوّر جديد للحياة الدنيوية يجعلها قادرة على التكيّف كليّاً مع القيمة الأسمى»: في نهاية هذا المسار، «أصبح الفرد الأخروي هو نفسه الفرد الدنيوي الحديث»[1].

عند هذه الدرجة تبدد المجتمع العضوي الشمولي بطبيعته. وبالمفهوم الحالي، جرى الانتقال من الطائفة إلى المجتمع، أي إلى الحياة المشتركة التي ينظر إليها كتجمّع تعاقدي بسيط. على هذا النحو لم تعد الأولوية للكل المجتمعي، وإنما للأفراد الذين يتمتعون بحقوق فردية، وتربط في ما بينهم عقود عقلانية نفعية.

[1]ـ «عصر الفرد: مساهمة في تاريخٍ للذاتيّة» **L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité**، دار غاليمار، 1989، ص. 76ـ77.

من المراحل المهمة، في مسار التطور هذا، النزعةُ الاسمية لوليم الأوكامي في القرن الرابع عشر والقائلة بأنه لا وجود لأي كائن سوى الكائن الفردي. من المراحلِ الأخرى البارزةِ الديكارتيةُ التي رسّخت فلسفيّاً مفهوم الفرد الذي افترضه لاحقاً المبدأ القانوني لحقوق الإنسان والمنظور الفكري لعصر التنوير. ومنذ القرن الثامن عشر، جرى تفسير تحرر الفرد من تعلّقاته الطبيعية دوماً من وجهة نظر التقدم الكوني بأنه أحد معالم انتقال البشرية إلى «سن الرشد». اتصفت الحداثة، الذي عزّزها هذا النبض الفرداني، بشكل أساسي بأنها المسار الذي تتفكك عبره المجموعات التي تجمعها صلات قرابة أو جوار، والمجتمعات الأكبر، تدريجيّاً بهدف «تحرير الفرد»، وتنحل جميع علاقات التضامن العضوية.

## الفردانية كخاصِّية للتاريخ الغربي

أن يكون المرء إنساناً يعني، ومنذ الأزل، أن يكون شخصاً وكائناً اجتماعيّاً: فالبعد الفردي والبعد الاجتماعي مختلفان، لكنهما متلازمان. من حيث الرؤية الشمولية، يطوّر الإنسان نفسه على أساس ما يرثه واستناداً إلى سياقه الاجتماعي التاريخي. وهنا تأتي الفردانية، التي تعتبر من خاصيات التاريخ الغربي، بشكل مباشر لتتعارض مع هذا النموذج الأكثر شيوعاً في التاريخ.

الفردانية، بمعناها الحديث، هي الفلسفة التي تنظر إلى الفرد على أنه الحقيقة الوحيدة، وتعتمده كمبدإ لكل تقويم. يؤخذ شخص الفرد بالاعتبار، بتجرّد عن أي سياق اجتماعي أو ثقافي. في حين أن الشمولية تعبر عن المجتمع القائم بالاستناد إلى القيم التي ورثها، وأورثها، وتشاطرها، أي بحسب التحليل الأخير، بالاستناد إلى المجتمع بحد ذاته، تطرح الفردانية قيمها بشكل مستقل عن المجتمع بالشكل الذي تجده عليه. لذلك، لا تعترف بأي وضع وجودي مستقل للمجتمعات، أو الشعوب، أو الثقافات، أو الأمم. هذه الكيانات، بالنسبة إليها، ليست سوى مجموعات ذرّات فردية هي وحدها من تتمتع بقيمة.

إن أفضلية الفرد على المجتمع مسألة وصفية، ومعيارية، ومنهجية، وخلاّقيّة في آن. يفترض أن الفرد يأتي أولاً، سواءً من حيث اعتبار أنه يحظى بالأسبقية في إطار تصوير أسطوري لفترة «ما قبل التاريخ» (أسبقية حالة الطبيعة)، أو من حيث أنه يتمتع بأفضلية

بسيطة معيارية (الفرد هو الأعلى قدراً). يؤكد جورج باتاي بأنه «وفي صميم كل كائن، يوجد مبدأ بعدم الاكتفاء». على العكس، تؤكد الفردانية الليبرالية على الاكتفاء التام للفرد المفرد. يمكن للإنسان من المنظور الليبرالي أن ينظر إلى نفسه كفرد بمعزل عن علاقته مع غيره من البشر ضمن مخالطة اجتماعية أولية أو ثانوية. فالإنسان، كونه مستقلاً بذاته، ومالكاً لنفسه، ومحفزاً بمصلحته الخاصة، بخلاف الشخص، «كائن معنوي، ومستقل بذاته، ولا سيما غير اجتماعي»[1].

يملك هذا الفرد، بحسب الأيديولوجية الليبرالية، حقوقاً متأصلة في «طبيعته» مستقلة تماماً عن التنظيم السياسي أو الاجتماعي. الحكومات ملزمة بضمان هذه الحقوق، لكنها لا تستطيع ترسيخها. بما أن هذه الحقوق سابقة لكل حياة اجتماعية، فهي غير مقترنة بشكل مباشر بواجبات، ذلك أن الواجبات تفترض بالضبط وجود حياة اجتماعية، وما من واجبات تجاه الآخر طالما أن هذا الآخر غير موجود. الفرد بالتالي هو نفسه مصدر حقوقه الخاصة، بدءاً بحقه في التصرّف بحرية وفقاً لحسابات مصالحه الخاصة، الأمر الذي يضعه في حالة «حرب» مع جميع الأفراد الآخرين لأنه يفترض بهؤلاء أن يتصرّفوا بالطريقة عينها ضمن مجتمع يصوّر كسوق تنافسية.

قد يختار الأفراد الترابط في ما بينهم، لكن الترابطات التي يشكلونها مشروطة وطارئة وعابرة، ذلك لأنها تظل رهينة قبول متبادل وليس لها غرض آخر سوى إرضاء المصالح الفردية لكل من الأفرقاء بشكل أفضل. الحياة الاجتماعية، بمعنى آخر، ما هي إلا مسألة قرارات فردية وخيارات نفعية، حيث يتصرف الإنسان ككائن اجتماعي ليس لأن ذلك من طبيعته، ولكن لأن ذلك يصب في مصلحته. فإن لم يجد منفعته في هذه الحياة الاجتماعية، يستطيع في أي لحظة، أقله نظريّاً، فسخ الميثاق الذي هو خير تعبير عن حريته. وبخلاف الحرية بمفهومها القديم والتي تتيح احتمال المشاركة في الحياة العامة، فإن الحرية الحديثة تعطي قبل كل شيء الحق في الانسحاب من هذه الحياة العامة.

---

[1] ـ لويس دومون، «نشأة وتطور الفكر الاقتصادي»، **Homo aequalis: genèse et épanouissement de l'idéologie économique** ، دار غاليمار، 1977، ص. 17.

لذلك يميل الليبراليون دوماً إلى تعريف الحرية على أنها رديف للاستقلالية[1]. يشيد بنجامين كونستان، من جهته، «بالانتفاع المسالم بالاستقلالية الفردية الخاصة»، مضيفاً بأن «أكثر ما يسعد الإنسان هو التمتع باستقلالية تامة لناحية كل ما يتعلق بوظائفه، ومشاريعه، ونطاق أعماله، وأحلامه»[2]. يفهم من هذا «الانتفاع المسالم» أنه الحق في الانشقاق، الحق في ألا يكون الإنسان مقيّداً بأي واجب انتماء أو أي من المبايعات التي قد تبدو في بعض الأحيان متعارضة مع «الاستقلالية الخاصة».

فضلاً عن ذلك، يشدد الليبراليون على فكرة أنه ليس من الضروري التضحية بالمصالح الفردية في سبيل المصلحة العامة، أو الصالح العام، أو الخلاص العام، لأنها مفاهيم متناقضة في نظرهم. لقد خلصوا إلى هذه النتيجة انطلاقاً من فكرة أن الأفراد وحدهم يتمتعون بحقوق في حين أن المجتمعات، باعتبارها مجرّد مجموعات أفراد، ليس لها أي حقوق عائدة لها. بحسب أين راند، فإن «عبارة «الحقوق الفردية» مجرّد تكرار ذلك لأن الفرد هو المصدر الوحيد للحقوق»[3]. يؤكد بنجامين كونستان في هذا الإطار بأن «الاستقلالية الفردية هي أولى الحاجات في العالم المعاصر. لذلك، لا يجب المطالبة بالتضحية بها ترسيخاً للحرية السياسية»[4]. هذا وقد سبقه جون لوك في التأكيد على أن «الطفل يولد من دون أن يكون خاضعاً لأي بلد» ذلك لأنه عندما يبلغ سن الرشد، «تعود له حرية اختيار الحكومة التي يروق له العيش تحت حكمها، والجهاز السياسي الذي يحلو له الاتحاد معه»[5].

تفترض الحرية الليبرالية بالتالي أن يتمكن الأفراد من نبذ أصولهم، وبيئتهم، والسياق الذي يعيشون فيه والذي يمارسون فيه خياراتهم، أي كل ما يجعلهم ما هم عليه، ولا شيئاً آخر. كذلك تفترض، بمعنى آخر، على حد قول جون راولز، أن يكون الفرد دائماً

---

[1]ـ سعى بعض الكتاب الليبراليين مع ذلك إلى التمييز بين الاستقلالية والسلطة الذاتية، في حين حاول آخرون (أو أنفسهم) التفريق بين الموضوع والفرد، أو حتى بين الفردانية والنرجسية. بخلاف الاستقلالية، تبقى السلطة الذاتية في الواقع منسجمة مع الخضوع لقواعد تتخطى الفردانية، حتى عندما تأتي من معيارية تأسست ذاتيّاً. تلك، على سبيل المثال، وجهة النظر التي يتبناها آلان رونو(**Alain Renaut**) (مرجع مذكور، ص. 81ـ86)، إلاّ أنها ليست مقنعة جداً. تختلف السلطة الذاتية بشكل تام عن الاستقلالية، (وفي بعض الأحيان تشكّل النقيض تماماً)، ولكن يبقى السؤال الأساسي في معرفة ما الذي يمكن أن يجبر الفرد، من وجهة نظر ليبرالية، على الالتزام بما يقيّد من حريته حيث يتعارض هذا القيد مع مصلحته الذاتية.

[2]ـ «من حريّة الأقدمين مقارنة مع حرية المعاصرين»، **De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes**، 1819.

[3]ـ «فضيلة الأنانية»، **La Vetru d'égoisme، Belles Lettres** للنشر، 1993.

[4]ـ مرجع مذكور.

[5] ـ الاتفاقية الثانية للحكومة المدنية، 1690، الفصل الثامن. **Deuxième Taité de gouvernenement Civil**.

متقدماً على غاياته. مع ذلك، لا شيء يثبت بأن الفرد يمكن أن يعرف نفسَه متحرراً من أي ولاء، ومن أي حتمية. كذلك لا شيء يثبت أنه يفضل، في جميع الظروف، الحرية على أي خير آخر. يغفل مثل هذا المفهوم في تعريفه عن الالتزامات والارتباطات التي لا علاقة لها بالحساب العقلاني. إنه مفهوم شكلي بحت لا يسمح بفهم ما الذي يعنيه الشخص الحقيقي.

تتمثل الفكرة العامة في أن الفرد يحق له القيام بكل ما يريده طالما أن استخدامه لحريته لا يحد من حرية الآخرين. فالحرية بمفهومها هذا هي التعبير البحت عن رغبة ليس لها حدود نظرية سوى الرغبة المماثلة لدى الآخر، مع العلم أن هذه الرغبات مجتمعةً تنقلها التبادلات الاقتصادية. هذا ما أكده مسبقاً صاحب نظرية الحق الطبيعي، غروتيوس، في القرن السابع عشر: «أن يعمل الفرد من أجل مصلحته الخاصة أمر غير مناف لطبيعة المجتمع البشري، شرط أن يقوم بذلك من دون المساس بحقوق الآخر»[1]. لكن من الواضح بأن هذا التعريف ينطوي على المسالمة، إذ إنّ جميع البشر تقريباً يمارسون أفعالهم بشكل أو بآخر على حساب حرية الآخر، فضلاً عن أنه من شبه المستحيل تحديد اللحظة التي قد تعتبر فيها حرية فردٍ ما عائقاً لحرية الآخرين.

## فلسفة تحقيق الذات

الحرية الليبرالية هي واقعا قبل كل شيء، هي حرية التملّك؛ إنها لا تكمن في ما يكون المرء عليه، وإنما في ما يملكه. يعتبر الإنسان حرّاً بقدر ما يكون صاحب ملكية، ولا سيما ملكية ذاته أوّلاً. وهذه الفكرة المتمثلة في أن ملكية الذات هي المَعْلم الرئيسيّ للحرية سيتبناها لاحقاً ماركس[2].

---

[1] ـ «من قانون الحرب والسلم»، 1625 ، **Du droit de la guerre et de la paix.**

[2]ـ لا يؤيد ماركس الآلية الإيديولوجية الليبرالية التي منحها قيمة معرفية أساسية فحسب، لكنه يتقيّد بماورائيات الفرد التي جعلت ميشال هنري يرى فيه «أحد المفكرين المسيحيين البارزين في الغرب» (ماركس، دار غاليمار، المجلّد الثاني، ص. 445). نشأ واقع الفردية الماركسية، متخطياً واجهته الجماعية، على يد العديد من الكتاب بدءاً من لويس دومون. يقول بيار روزانفالون: «يمكن فهم فلسفة ماركس بأكملها على أنها محاولة لتعزيز الفردانية الحديثة (...) ما من معنى لمفهوم الصراع الطبقي نفسه خارج إطار التمثيل الفردي في المجتمع. في المقابل، ليس له أي دلالة في مجتمع تقليدي، «. (الليبرالية الاقتصادية: تاريخ فكرة السوق **Le libéralisme économique: Histoire de l'idée du marché**، سوي بوان للنشر، 1989، ص. 188ـ189). رفض ماركس وهم «الرجل ذو الوعي الاقتصادي» **Homo economicus** الذي ظهر اعتباراً من القرن الثامن عشر لمجرد أن استخدمته لإبعاد الفرد الحقيقي ودمجه بوجود يقتصر على دائرة المصلحة الذاتية فحسب؛ فالمصلحة الذاتية، بالنسبة إلى ماركس، هي مجرد تعبير عن الفصل بين الفرد وحياته. (ذلك هو أساس الجزء الأفضل من عمله، لا سيما نقده «تجسيد» العلاقات الاجتماعية). لكنه لا ينوي البتّة إبدال المصلحة الخاصة بالصالح العام. فهو لا يعترف حتى بالمصالح الطبقية.

بحسب تعريف آلان لوران، فإن تحقيق الذات هو عبارة عن «تقوقع وجودي يهدف بشكل رئيس إلى البحث عن السعادة الخاصة»[1]. أما بالنسبة إلى الكتاب الليبراليين، فإن «البحث عن السعادة» يعني الحرية الجامحة في البحث دوماً عن تحقيق المصلحة الفضلى قدر الإمكان. لكن سرعان ما نجد أنفسنا أمام مشكلة فهم ما يفترض أن تعنيه «المصلحة»، لا سيما وأن من يؤمنون ببديهية المصلحة نادراً ما يهتمون بالحديث عن نشوئها أو بوصف عناصرها. كذلك فإن هؤلاء لا يتساءلون عما إذا كان جميع الفاعلين الاجتماعيين تحرّكهم بالأساس مصالح متشابهة، أو ما إذا كانت مصالحهم متكافئة ومتطابقة إحداها مع الأخرى. لكن إن كان لا مناص لهم من تعريف المصلحة، فغالباً ما يكون هذا التعريف مبتذلاً، إذ تصبح «المصلحة» في نظرهم مرادفة لرغبة، أو مشروع، أو عمل موجّه نحو هدف معيّن، إلخ. كل شيء قد يتحوّل إلى «مصلحة»، فحتى الفعل الأكثر إيثارا، والأكثر تجرّداً من المصلحة قد ينطوي في معناه على الأنانية والانتهازية بوصف كونه ردّاً على الرغبة الطوعية لدى صاحبه. لكن من الواضح أن المصلحة ـ بحسب تعريف الليبراليين ـ هي قبل كل شيء منفعة مادية يجب أن تكون محسوبة وقابلة للقياس إن كان لها أن تقدّر لما هي عليه، بمعنى أن يكون بالإمكان التعبير عنها في ضوء هذا النظير الكوني، ألا وهو المال.

لذلك، لا عجب أن يؤدي نشوء الفردانية الليبرالية بدايةً إلى تزحزح تدريجي لبنى الوجود العضوية التي تتصف بها المجتمعات الشمولية، ولاحقاً إلى تفكك معمم للروابط الاجتماعية، وأخيراً إلى حالة من التفسخ الاجتماعي النسبي، حيث أصبح الأفراد، وحتى الأعداء، متباعدين أكثر فأكثر ومنجرفين جميعهم بالتالي في هذه النسخة الجديدة من «حرب الجميع ضد الجميع» والمتمثلة في المنافسة المعمّمة. ذلك هو المجتمع في تصوّر دو توكفيل حيث كل فرد فيه «يقف على الحياد وأشبه بغريب في نظر الآخرين جميعهم». تميل الفردانية الليبرالية أينما وجدت إلى تدمير الاندماج المجتمعي المباشر الذي منع طويلاً ظهور الفرد العصري والهويات الجماعية المرتبطة به. في هذا الإطار، كتب بيار روزانفالون بأن «الليبرالية تجعل من عملية سلب العالم شخصيته شرطاً للتقدم والحرية»[2].

[1]ـ «الفردانية: دراسة حول عودة الفرد» **De l'individualisme. Enquête sur le retour de l'individu**، المنشورات الجامعيّة الفرنسيّة، 1985، ص. 16.

[2]ـ مرجع مذكور، ص. 7.

مع ذلك، تبدو الليبرالية ملزمة بالاعتراف بوجود الواقع الاجتماعي. لكن عوضاً عن التساؤل عن سبب وجود هذا الواقع الاجتماعي، ينشغل الليبراليون أكثر بمعرفة كيفية قيامه، واستمراره، وعمله. ففي النهاية، يشكل المجتمع بالنسبة إليهم، وبكل بساطة مجموع أفراده، والكل ما هو إلا مجموع أجزائه. فهو النتاج العرضي للإرادات الفردية، مجرد تجمّع لأفراد يسعون جميعهم إلى الدفاع عن مصالحهم الخاصة وتحقيقها. يقضي هدف المجتمع الأساسي إذن بتنظيم علاقات التبادل. يمكن رؤية هذا المجتمع إما كنتيجة لفعل طوعي عقلاني أولي (أو ما يسمّى وهم «العقد الاجتماعي») أو كنتيجة اللعبة الشاملة التي يشترك فيها إجمالي الأفعال الصادرة عن العناصر الفردية، لعبة تنظمها «اليد الخفية» للسوق التي «تولّد» الواقع الاجتماعي كنتيجة غير مقصودة للسلوكيات البشرية. لذلك، يستند الليبراليون في تحليلهم الواقع الاجتماعي إمّا إلى المقاربة التعاقدية (بحسب جون لوك)، أو إلى الاعتماد على «اليد الخفية» (بحسب آدم سميث)، أو حتى إلى فكرة نظام عفوي غير خاضع لأي غرض.

ولقد طوّر الليبراليون كامل فكرة التفوّق التنظيمي للسوق، التي يفترض أن تكون الوسيلة الأكثر فعاليةً، والأكثر عقلانيةً، وبالتالي الأكثر إنصافاً لتنسيق التبادلات. تبدو السوق، للوهلة الأولى، «تقنية تنظيمية» (على حد تعبير هنري لوباج) بشكل أساسي. أمّا من وجهة نظر اقتصادية، فهي المكان الفعلي لتبادل البضائع، وأيضاً الكيان الافتراضي الذي تتشكل فيه بطريقة مثلى شروط التبادل، أي تعديل العرض والطلب ومستوى الأسعار.

في المقابل، لا يتساءل الليبراليون حول مصدر السوق. فالتبادل التجاري بالنسبة إليهم هو فعليّاً النموذج «الطبيعي» للعلاقات الاجتماعية كافة، الأمر الذي يستنتج منه أن السوق هي أيضاً كيان «طبيعي» يطرح نظاماً سابقاً لأي مشاورة أو قرار. وبما أن السوق هي نموذج التبادل الأكثر انسجاماً مع الطبيعة البشرية، فإنها تعتبر موجودة منذ فجر التاريخ في المجتمعات كافة. يلاحظ ههنا ميل كل إيديولوجية إلى «تطبيع» افتراضاتها، أي إلى تقديم نفسها، ليس كما هي عليه أي بناء للروح البشرية، وإنما كمجرّد وصف للنظام الطبيعي، أو استنساخ له. وبما ان الدولة مرفوضة بالتزامن باعتبارها خدعة، فقد تطرح فكرة التنظيم «الطبيعي» للواقع الاجتماعي بواسطة السوق نفسها.

تفضي رؤية آدم سميث للأمّة كسوق إلى الفصل بشكل جوهري بين مفهوم المجال

ومفهـوم الإقليـم. بخـلاف العـرف التجـاري الـذي كان لا يـزال يميّـز بـين الإقليـم السـياسي والمجـال الاقتصـادي، يظهـر سـميث بـأن السـوق لا يمكـن أن يكـون بطبيعتـه منغلقـاً ضمـن حـدود جغرافيـة معيّنـة. فالسـوق هـو شـبكة أكـثر منـه مـكان، ومـن المقـدّر أن تمتـد هـذه الشـبكة لتبلـغ أطـراف الأرض، ذلـك أن مـا يحدهـا في نهايـة الأمـر هـو القـدرة عـلى التبـادل فحسـب. كتـب سـميث في إحـدى فقراتـه الشـهيرة بـأن «التاجـر ليـس بالـضرورة أن يكـون مـن مواطنـي بلـد دون غـيره. فهـو لا يبـالي في أي مـكان يقيـم تجارتـه، ويكفيـه أدنى شـعور بالنفـور حتـى يقـرر نقـل رأسـماله، ومعـه كامـل القطـاع الـذي يدعمـه هـذا الرأسـمال، مـن بلـد إلى آخـر»[1]. تـبرر هـذه الأسـطر النبوئيـة رأي بيـار روزانفالـون الـذي يعتـبر آدم سـميث «أول المؤمنـين المنطقيـين بمبـدإ الدوليـة». يضيـف روزانفالـون بـأن «المجتمـع المـدني، الـذي يصـوّر كسـوق غـير مسـتقرة، يمتـد ليشـمل جميـع البـشر ويسـمح لهـم بتخطـي الانقسـامات الوطنيـة والعرقيـة».

مـن أبـرز حسـنات مفهـوم السـوق أنـه يسـمح لليبراليـين بحـل المسـألة الصعبـة حـول كيفيـة جعـل الواجـب جـزءاً مـن الميثـاق الاجتماعـي. يمكـن اعتبـار السـوق بمثابـة قانـون يحكـم النظـام الاجتماعـي مـن دون وجـود مـشرّع. تؤسـس السـوق، التـي تحرّكهـا «اليـد الخفيـة»، الحياديـة بطبيعتهـا كونهـا غـير متجسـدة في أفـراد ملموسـين، نمطـاً نظريّـاً لتنظيـم المجتمـع بالاسـتناد إلى «قوانـين» موضوعيـة تسـمح بتنظيـم العلاقـات بـين الأفـراد دون أن تجمـع بينهـم أي علاقـة مرؤوسـية أو أمـر. وهكـذا عـلى النظـام الاقتصـادي تأسـيس النظـام الاجتماعـي، ذلـك أن كلا النظامـين ناشـئ ولم يتأسَّـس بعـدُ. النظـام الاقتصـادي هـو «النتيجـة غـير المقصـودة وغـير المرجـوة لأفعـال عـدد كبـير مـن الأشـخاص المحفّزيـن بمصالحهـم وحدهـا». هـذه الفكـرة، الـذي تناولهـا هايـك بإسـهاب، مسـتوحاة مـن عبـارة آدم فيرغوسـون (1767) الـذي أشـار إلى وقائـع اجتماعيـة «نابعـة مـن فعـل الإنسـان، إنمـا ليـس مـن رغبتـه».

## نظرية «اليد الخفية»

مـن منّـا لا يعـرف اسـتعارة «اليـد الخفيـة» التـي ابتكرهـا سـميث: «الفـرد الـذي يبغـي كسـبه الخـاص مدفـوع بيـد خفيـة للارتقـاء بغايـة لم تكـن قـط جـزءاً مـن مـراده»[2]. هـذه الاسـتعارة

---

[1] ـ التحقيـق في طبيعـة وأسـباب ثـورة الأمـم، (Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations) غارنييـه فلاماريـون للنـشر، 1991، المجلّـد الأول، الكتـاب III، الفصـل الرابـع.

[2] ـ نفسه، الجزء الأول، الكتاب I.

أبعد من الملاحظة غير المجدية بمجملها والتي تفيد بأن نتائج أفعال البشر غالباً ما تكون مختلفة تماماً عن تلك التي توقعوها. ذلك ما يطلق عليه ماكس فيبر تسمية «تناقض النتائج». يضع سميث، من جهته، هذه الملاحظة ضمن إطار رؤية تفاؤلية بشكل حازم. يقول مضيفاً: «يبذل كل فرد دوماً كل ما في وسعه بحثاً عن التوظيف الأنفع لكامل الرأسمال الذي بين يديه؛ صحيح أنه يضع مصلحته الشخصية نصب عينيه، وليس مصلحة المجتمع، لكن العناية التي يوليها لمنفعته الشخصية تقوده بشكل طبيعي، أو بالأحرى ضروري، إلى اختيار نوع التوظيف الأنفع للمجتمع»، لا بل، «عبر السعي وراء مصلحته الشخصية، غالباً ما يعمل بفعالية أكبر من أجل مصلحة المجتمع منه مما إذا كان يهدف فعلاً إلى العمل من أجلها».

الدلالات اللاهوتية تظهر جليةً في هذه الاستعارة. «فاليد الخفية» ما هي إلا تجسيد (دنيوي ـ عالَـمَاني) للعناية الإلهية. يجب التأكيد أيضاً بأنه وبخلاف الاعتقاد السائد غالباً، لا يشبّه آدم سميث آلية السوق بحد ذاتها بلعبة «اليد الخفية» لأنه لا يستخدم الأخيرة إلا لوصف المحصلة النهائية لمجمع التبادلات التجارية، ناهيك عن أن سميث لا يزال يقر بشرعية تدخل القطاع العام عندما تعجز المشاريع الفردية وحدها عن تحقيق الخير العام. لكن هذا القيد سيتبدد قريباً. يختلف الليبراليون الجدد اليوم حول مفهوم الخير العام بحد ذاته. يمنع هايك بالمبدإ أي مقاربة شاملة للمجتمع: فما من مؤسسة، أو سلطة سياسية يجب أن تضع لنفسها أهدافاً قد تشكك في حسن سير «النظام العفوي». من هذا المنطلق، يجمع معظم الليبراليين على أن الدور الوحيد الواجب على الدولة هو بتهيئة الظروف الضرورية للسماح للعقلانية الاقتصادية بالتحرّك بحرية في السوق. لا يمكن للدولة أن تضع أهدافاً خاصة بها، فهي وجدت لضمان الحقوق الفردية، وحرية التبادلات، واحترام القوانين. يجب أن تبقى في المجالات الأخرى كافة حيادية وأن تتخلى عن اقتراح نموذج لـ «رغد العيش» [1]، كونها تتمتع برخص أكثر منه بصلاحيات.

إن نتائج نظرية «اليد الخفية» حاسمة هنا، ولا سيما على الصعيد الأخلاقي. يعيد آدم سميث، في بعض الفقرات، الاعتبار للسلوكيات التي لطالما استُنكِرَت في القرون الماضية. فعبر التأكيد على أن مصلحة المجتمع خاضعة لمصلحة الأفراد الاقتصادية،

---

[1] ـ هذا هو الموقف الليبرالي الأكثر تداولاً في ما يتعلق بدور الدولة. فالمؤمنون بالحريات الشخصية التابعون لما يُعرف بالـ «لاسلطوية الرأسمالية» يذهبون أبعد من ذلك، لأنهم يرفضون حتى «دولة الحدّ الأدنى» التي يقترحها روبرت نوزيك(**Robert Nozick**). فبالنسبة إليهم، الدولة هي حكماً «لصّ» إذ إنها لا تنتج رأس المال، بل تستهلك الأعمال.

يجعل سميث من الأنانية الطريقة الفضلى لخدمة الآخر. فعندما نسعى إلى تعزيز مصلحتنا الشخصية إلى أقصى الحدود، فنحن بذلك نعمل من غير دراية، ودونما رغبة منا، من أجل مصلحة الجميع. تسمح المواجهة الحرة في السوق بين المصالح الأنانية «بشكل طبيعي أو بالأحرى ضروري»، بالمواءمة بينها بفعل «اليد الخفية» التي تجعلها تساهم في الخير الاجتماعي. لذلك ليس في السعي وراء المصلحة الشخصية أولاً ما ينافي الأخلاق. ذلك لأن التصرّف الأناني لكل منّا سيؤدي في نهاية المطاف وبالصدفة إلى تحقيق مصلحة الجميع. وهو ما لخصه فريدريك باستيا في عبارة واحدة: «من يعمل لأجل نفسه يعمل لأجل الجميع»[1]. في النهاية، الأنانية ما هي إلا إيثار بكل معنى الكلمة، وسلوكيات السلطات العامة هي التي تستحق على العكس الاستنكار لكونها «غير أخلاقية» في كل مرة تتعارض فيها، باسم التضامن، مع حق الأفراد في العمل من أجل مصلحتهم الخاصة.

الى ذلك، تربط الليبرالية بين الفردانية والسوق من خلال التأكيد على أن حرية عمل الأخيرة تكفل أيضاً الحرية الفردية. كما تضمن السوق، عبر تأمينها أفضل مردود من التبادلات، استقلالية كل عنصر. في الحالة المثالية، في حال لم يظهر ما يعيق سير عمل السوق، يجري هذا التوافق بطريقة مثلى متيحاً بذلك تحقيق جملة من التوازنات الجزئية التي تساهم في التوازن العام. تشكّل السوق، التي يطلق عليها هايك اسم catallax، نظاماً عفويّاً ومجرَّداً يمثل الدعامة الفعالة الرسمية لممارسة الحرية الخاصة. لا تستجيب السوق فحسب لمثال اقتصادي من الأمثلية فحسب، وإنما أيضاً لكل ما يطمح إليه الأفراد الذين يُعتَبَرون مواضيع عامة للحرية. في النهاية، ثمّة التباس بين السوق والعدالة نفسها، الأمر الذي يدفع بهايك (Hayek) إلى تعريفها على أنها «لعبة تزداد فيها فرص جميع اللاعبين»، مضيفاً بعدها أنه في هذه الظروف، لا ينصح الخاسرون بالشكوى لأن اللوم يقع عليهم وحدهم. وأخيراً، السوق تسعى إلى المصالحة في جوهرها، ذلك لأنها قائمة على مبدإ «التجارة اللطيفة» وتستبدل مبدإ التفاوض بمبدإ الصراع، وتقضي بذلك على الخصومة والحسد.

يشار إلى أن هايك (Hayek) يعيد صياغة نظرية «اليد الخفية» في عبارات «ثورية».

---

[1]ـ «الموافَقَات الاقتصاديّة» ، 1851 ، Harmonies économiques، أطروحة شائعة يؤيدها ماندفيل(Mandeville) في كتابه «أمثولة النحل: الرذائل الخاصة والفضيلة العامة» fable des abeilles: Vices privés، vertu publique.

وبالفعل، يخالف هايك(Hayek) أنواع المنطق الديكارتي كافة، منها العقد الاجتماعي الذي يتضمّن التعارض، النموذجي منذ عصر هوبز(Hobbes)، بين حالة الطبيعة والمجتمع السياسي. في المقابل، يشيد دايفيد هيوم(David Hume) بالعرف والعادات التي يضعها في مواجهة كل «بنائية»؛ إلاّ أنه يؤكّد في الوقت عينه بأن العرف يختار قواعد السلوك الأكثر فعالية وعقلانية، أي تلك التي تستند إلى القيم التجارية، التي باعتمادها يتمّ رفض النظام القبلي للمجتمع القديم. لهذا السبب عندما يتحدث عن «التقاليد»، ينتقد القيم التقليدية ويدين بشدّة كل رؤية مجتمعية عضوية. بالنسبة إلى هايك، تستمدّ قيمة التقاليد في المقام الأول من كلّ شيء عفوي، ومجرّد، وغير شخصي، وبالتالي غير مناسب. هذا هو الطابع الانتقائي للعادات الذي يفسّر سبب فرض السوق تدريجيّاً. وبالتالي يعتقد هايك(Hayek) بأن أي أمر عفوي هو في الأساس صحيح، كما يؤكد داروين(Darwin) أن الناجين من «الكفاح من أجل البقاء» هم حتماً الأفضل. وهكذا يشكّل طلب السوق نظاماً اجتماعياً يحظر، من حيث التعريف، أي محاولة لإصلاحه.

من هنا نجد بأنّ مفهوم السوق، بالنسبة إلى الليبراليين، يتخطّى إلى حد كبير المجال الاقتصادي البحت، فهي أكثر من مجرّد آلية لتوزيع الموارد النادرة بالشكل الأمثل، أو منظومة لتنظيم مسارات الإنتاج والاستهلاك. تعبرّ السوق قبل كلّ شيء عن مفهوم اجتماعيّ وسياسيّ. وبقدر ما جعل آدم سميث(Adam Smith) من السوق العامل الرئيس المشغّل للنظام الاجتماعي، فقد دفعه ذلك إلى تصّور علاقات إنسانية على أساس النموذج الاقتصادي، أي العلاقات بين البضائع. وبالتالي، فإن اقتصاد السوق يؤدي بطبيعة الحال إلى مجتمع السوق. في هذا المجال، يقول بيار روزانفالون (Pierre Rasanvallon) «إن السوق هي في المقام الأول وسيلة لتمثيل الفضاء الاجتماعي وتنظيمه، قبل اعتبارها آليّة لامركزيّة لتنظيم النشاطات الاقتصادية عبر نظام التسعير»[1].

بحسب آدم سميث(Adam Smith)، التبادل المعمّم هو النتيجة المباشرة لتقسيم العمل: «وهكذا يعيش الجميع من خلال التبادل، أو يصبحون إلى حدّ ما تجّاراً، فيتطوّر المجتمع بحدّ ذاته ليصبح مجتمعاً تجاريّاً بكل ما للكلمة من معنى».[2] وبالتالي، فإن السوق، من المنظور الليبرالي، هي النموذج المهيمن في مجتمع يعرّف نفسه على أنه

[1] ـ مرجع مذكور، ص. 124.
[2] ـ مرجع مذكور، الجزء الأول، ص. 92.

مجتمع السوق. أمّا المجتمع الليبرالي فهو المكان الذي تحصل فيه التبادلات المنفعية بواسطة الأفراد والمجموعات المتنافسين جميعاً لرغبتهم في تحقيق مصلحتهم الذاتية إلى أقصى الحدود. يكون الفرد المنتمي إلى هذا المجتمع، حيث كلّ شيء يمكن أن يُباع ويُشترى، إمّا تاجراً، أو مالكاً، أو منتجاً، وفي جميع الحالات مستهلكاً. يقول بيار روزانفالون(Pierre Rasanvallon): «إن الحقوق الأسمى للمستهلكين هي بالنسبة إلى سميث كما الإرادة العامة بالنسبة إلى روسو(Rousseau)»

اتّسع التحليل الاقتصادي الليبرالي، في العصر الحديث، تدريجيّاً ليشمل الأحداث الاجتماعية كافة. فشُبّهت العائلة بشركة صغيرة، والعلاقات الاجتماعية بشبكة من الاستراتيجيات النفعية المتزاحمة، والحياة السياسية بسوق يبيع فيها الناخبون أصواتهم على من يعرض الثمن الأعلى. كذلك، يُنظر إلى الإِنسان على أنه رأس مال، وإلى الطفل كسلعة استهلاكية مستديمة. وهكذا انعكس المنطق الاقتصادي على الكلّ الاجتماعي، الذي كان مدمجاً به في السابق، إلى أن شمله كليّاً. وقد جاء على لسان جيرالد برتهود (Gerald Berthoud): «يمكن فهم المجتمع انطلاقاً من نظرية جازمة للعمل الهادف. وبالتالي، فإنّ العلاقة بين التكاليف والأرباح هي المبدأ الذي يحكم العالم»[1]. فيصبح كل شيء عاملاً من عوامل الإنتاج والاستهلاك؛ وكلّ شيء يفترض أن ينتج عن التعديل التلقائي للعرض والطلب؛ وكل شيء يعادل قيمته التبادلية نسبةً إلى سعره. في موازاة ذلك، يُعدّ كلّ ما لا يمكن التعبير عنه بعبارات قياسية وحسابية عديم الأهميّة أو غير واقعي. يتّضح بالتالي أن الخطاب الاقتصادي يجسّد بعمق الممارسات الاجتماعية والثقافية، البعيدة كلّ البعد عن أي قيمة لا يمكن قياسها من حيث الثمن. فهو يختصر جميع الحقائق الاجتماعية بعالم من الأشياء القابلة للقياس، محوّلاً، في نهاية الأمر، الأشخاص أنفسهم إلى أشياء قابلةٍ للمعاوضة والمبادلة مقابل المال.

ينتج عن هذا التمثيل الاقتصادي البحت للمجتمع عواقب خطيرة، تؤدي إلى تفكّك الشعوب وتآكل خصائصها المميزة بشكل منهجي عبر إتمام عمليّة العلمنة والتحرّر من أوهام عالم الحداثة. يؤدي تقبّل التبادل التجاري، من الناحية الاجتماعية، إلى تقسيم المجتمع إلى منتجين، ومالكين، وطبقات عقيمة، كالطبقة الأرستقراطية سابقاً، من خلال

---

[1] ـ «نحو أنثروبولوجيا عامة: الحداثة والغيرية» **Vers une anthropologie générale. Modernité et altérité**، دروز، جنيف 1992، ص. 57.

عملية ثورية بارزة أثنى عليها كثيرون بمن فيهم كارل ماركس (Karl Marx). على صعيد المخيلة المشتركة، يؤدي هذا التقبل إلى انقلاب القيم بشكل كامل وذلك عبر رفع قيم تجارية إلى القمة بعد أن كانت منذ الأزل ذات قيمة دنيا بامتياز باعتبارها من الضروريات. أمّا على المستوى الأخلاقي، فإنّه يُجدد روحَ حسابات المصلحة الذاتية والسلوك الأناني اللذين طالما أدانهما المجتمع التقليدي.

## وهم المجتمع الشفّاف

تعتبر السياسة خطيرة في جوهرها عندما تتعلّق بممارسة السلطة «غير المنطقيّة»، وبالتالي تقتصر، في هذا المنظور، على ضمان الحقوق وإدارة المجتمع عن طريق الخبرة الفنية فحسب. ذلك هو توهّم «المجتمع الشفّاف» ورؤية مجتمع ينسجم بسرعة مع نفسه بعيداً عن أي مرجع رمزي أو وساطة ملموسة. يفترض أنّ على الدولة والمؤسسات، في مجتمع تحكمه السوق بشكل تام ويستند إلى مسلّمة الاكتفاء الذاتي «للمجتمع المدني»، على الأمد الطويل أن تنحلّ تماماً كما في المجتمعات غير الطبقية التي يصوّرها كارل ماركس. فضلاً عن ذلك، فإن منطق السوق، كما حدّده ألان كاييه(Alain Caillé)، هو جزء من عملية أوسع تميل نحو تحقيق المساواة وقابلية التبادل بين الناس عبر وسائل ديناميكية تُلاحظ في الاستخدام الحديث للعملة. فبحسب كاييه(Alain Caillé): «تكمن عملية التلاعب في الأيديولوجية الليبرالية في مماهاة دولة القانون نسبة إلى الدولة التجارية من حيث اقتصار دورها على كونها نابعة من السوق. وبالتالي، فإن المطالبة بحرية الأفراد لاختيار أهدافهم الخاصة في الواقع تتحوّل إلى واجب تحقيق أهداف تجارية فحسب»[1].

المفارقة هي أن الليبراليين لا ينفكون يؤكدون أن السوق تزيد من فرص الفرد في تحقيق أهدافه الخاصة، في الوقت الذي يشددون فيه على أن هذه الأهداف لا يمكن تحديدها مقدماً، وكذلك، لا يمكن لأحد تحديدها على نحو أفضل من الفرد نفسه. ولكن كيف يمكن للسوق أن يحقّق الأفضل بينما هذا الأفضل غير معروف؟ في الواقع، يمكن التأكيد أن السوق يضاعف التطلعات الفردية أكثر بكثير من إعطاء الفرد الوسائل

[1] ـ «روائع ومآسي العلوم الاجتماعية: بداية ميثولوجيا» **Splendeurs et misères des sciences sociales. Esquisse d'une mythologie**، دروز، جنيف 1986، ص. 347.

اللازمة لتحقيقها، وبالتالي فإن ذلك لا يبعث على الرضا وإنما على الاستياء بحسب المصطلح التوكوفيلي[1].

علاوة على ذلك، إذا اعتبرنا أنّ الفرد هو أفضل من يعرف مصالحه الشخصية، فما الذي يلزمه في هذه الحالة باحترام المبدإ الوحيد المتمثل بالمبادلة؟ بحسب المذهب الليبرالي، لم يعد السلوك الأخلاقي يستند إلى الشعور بالواجب أو إلى القانون الأخلاقي، وإنما إلى المصلحة الذاتية الفضلى. فعندما أمتنع عن انتهاك حريّة الآخرين، بذلك أثنيهم عن انتهاك حريّتي. الخوف من الشرطة يتكفل بالباقي. لكن إن كنت واثقاً بأنّني لن أواجه عقوبةً صارمة عند انتهاك القانون، وإذا كانت المبادلة لا تعنيني. فما الذي يمنعني من انتهاك القواعد أو القوانين؟ في الحقيقة، لا شيء. في المقابل، فإن الاهتمام بمصالحي الشخصية فحسب يحثني على عدم انتهاك القوانين قدر الإمكان.

يقول آدم سميث، بصراحة، في كتابه «نظرية العواطف الأخلاقية» (1759): «حتى في غياب الحب المتبادل والعاطفة بين مختلف أفراد العائلة، ليس بالضرورة أن ينحلّ المجتمع وإن كان أقلّ سعادة ورضىً. قد يظل المجتمع قائماً بين مختلف الناس كما بين مختلف التجّار انطلاقاً من نفعيته بعيداً عن أي حب متبادل أو عاطفة. وحتى لو لم يكن الأفراد يملكون أدنى واجب تجاه أحدهم الآخر أو يشعرون بالامتنان تجاهه، يبقى المجتمع قادراً على الاستمرار بفضل تبادل الخدمات وفقاً لقيمة متّفق عليها»[2]. معنى هذه الفقرة واضح. فالمجتمع يجيد عمليّة الاقتصاد، وهي عبارة أساسية، في جميع أشكال النشاطات الاجتماعية العضوية، من دون أن يخسر صورته كمجتمع. إذ يكفيه أن يصبح مجتمع تجّار حيث يندمج الرابط الاجتماعي مع الشعور بـ «منفعته» و«بالتبادل المثمر للخدمات». لذلك، من أجل أن يكون المرء إنساناً، يكفي المشاركة في المبادلات التجارية، والتصرف بحريّة بحقه الشخصي لتحقيق أقصى حدّ من مصلحته الفضلى. يقول سميث بالتأكيد أن مجتمعاً كهذا سيكون «أقلّ سعادة ورضى»، ولكن سرعان ما يصبح هذا الفارق الدقيق النسيان. قد يدعو ذلك إلى التساؤل أيضاً عمّا إذا كانت السبيل الوحيدة ليعبّر المرء عن إنسانيته، بالنسبة إلى بعض الليبراليين، هو بالتصرّف كتاجر، أي كأولئك الذين كانوا يعتبرون في مرتبة دنيا، ليس لأنه لم يكن يُنْظَر

[1] ـ نسبة الى «دي توكفيل **De Tocqueville**.

[2] ـ «نظرية العواطف الأخلاقية، **The Theory of Moral Sentiments** ، منشورات كلارندون، أوكسفورد 1976، ص86.

إليهـم كأشـخاص ذوي منفعـة أو حتـى ضروريـين، وإنمـا بـكل بسـاطة لأنهـم نافعـون ولكـن رؤيتهـم للعـالم محـدودة بالنفعيـة فحسـب. يدفـع ذلـك حتـماً إلى طـرح السـؤال حـول مكانـة أولئـك الذيـن لا يتصرفـون عـلى هـذا النحـو، إمـا بسـبب افتقارهـم للرغبـة أو للأسـاليب: فهـل لا يزالـون بـشراً؟

في الواقـع، فـرض منطـق السـوق نفسـه تدريجيّـاً بـدءاً مـن نهايـة العصـور الوسـطى حيـث بـدأت التجـارة الخارجيـة والمحليـة تتوحّـد داخـل الأسـواق المحليـة في ظـلّ زخـم الـدول الأمـم الناشـئة التوّاقـة إلى جعـل المقايضـات غـير التجاريـة بـين المجتمعـات مربحـة بهـدف فـرض الضرائـب. وهكـذا، بعيـداً عـن كونهـا واقعـاً عالميّـاً، تعتـبر السـوق ظاهـرة محـدّدة بدقـة مـن حيـث المـكان والزمـان. وهـذه الظاهـرة لم تظهـر بشـكل «عفـوي»، وإنمـا كانـت مفروضـة. ففـي فرنسـا، عـلى وجـه الخصـوص، وكذلـك في أسـبانيا، لم تتأسّـس السـوق رغـماً عـن الدولـة الأمّـة، وإنمـا بفضلهـا. تولـد الدولـة والسـوق معـاً، وتتقدمـان بالوتـيرة عينهـا، فـالأولى تشـكّل الثانيـة في الوقـت نفسـه الـذي تتأسّـس هـي نفسُـها. يقـول ألان كاييـه: «عـلى أقـل تقديـر، يستحسـن عـدم النظـر إلى السـوق والدولـة ككيانـين مختلفـين كليّـاً، وإنمـا كوجهـين لعملـة واحـدة. عـلى مـر التاريـخ، أنشـئت الأسـواق المحليّـة والـدول ـ الأمـم عـلى نفـس الوتـيرة، والواحـدة تكمّـل الأخـرى»[1].

تتطـوّر الاثنتـان معـاً في الاتّجـاه نفسـه. فالسـوق تعـزّز حركـة الدولـة الأمّـة التـي، مـن أجـل بسـط سـلطتها، لا يسـعها التوقّـف عـن التدمـير المنهجـي لجميـع أشـكال التنشـئة الاجتماعيـة المتوسّـطة التـي كانـت تشـكّل في العـالم الإقطاعـي أنسـجة أساسـية مسـتقلّة نسـبيّاً، تتكـوّن مـن العشـائر الأسريـة، والمجتمعـات القرويـة، والأخويـات، والحـرف، وغيرهـا. واصلـت الطبقـة البرجوازيـة، ومعهـا الليبراليـة الوليـدة، عمليـة تفكيـك المجتمـع هـذه وزادت مـن حدّتهـا نظـراً إلى أن تحـرّر الفـرد الـذي تطلّعـت إليـه يتطلـب التخلّـص مـن جميـع أشـكال التضامـن الـلاإرادي أو الاتّكاليـة التـي تمثـل عقبـات عـدّة في وجـه توسّـع السـوق. في سـياق متّصـل، يقـول بيـار روزانفالـون: «مـن هـذا المنظـور، تعكـس الدولـة ـ الأمـة والسـوق التنشـئة الاجتماعيـة عينهـا للأفـراد في المـكان. ولا يمكـن تصوّرهـم إلاّ في إطـار مجتمـع ممـزّق حيـث يُنْظَـر إلى الفـرد ككيـان مسـتقل بذاتـه. وهكـذا لا يمكـن للدولـة ـ الأمّـة والسـوق، بمعناهـما

**[1] ـ مرجع مذكور، ص. 333ـ334.**

الاجتماعـي والاقتصـادي، الاسـتمرار حيـث يتواجـد المجتمـع كوحـدة اجتماعيـة شـاملة»[1].

وبالتـالي، فـإن الشـكل الجديـد للمجتمـع الـذي بـرز نتيجـة أزمـة العصـور الوسـطى تشـكّل تدريجيّاً انطلاقـاً مـن الفـرد، ومبادئـه الأخلاقيـة والسياسـية، ومصالحِـه، مُحطـماً شـيئاً فشـيئاً تماسـك الفضـاءات السياسـية والاقتصاديـة والقانونيـة وحتـى اللغويـة التـي دعمهـا المجتمـع القديـم. مـع ذلـك، ظـلّ الإثنـان (الدولـة والمجتمـع المـدني) موّحدّيـن، في القـرن السـابع عـشر: إنّ عبـارة «المجتمـع المـدني» كانـت لا تـزال مرادفـة للمجتمـع المنظَّـم سياسـيّاً. ثـم مـا لبـث أن ظهـر الاختـلاف في بدايـة القـرن الثامـن عـشر، لا سـيما مـع لـوك الـذي أعـاد تعريـف «المجتمـع المـدني» عـلى أنـه دائـرة الأمـلاك والتبـادلات، في حـين أن الدولـة أو «المجتمـع السـياسي» وُجِـد مُـذّاك الحـين لحمايـة المصالـح الاقتصاديـة فحسـب. يـؤدي هـذا الاختـلاف الـذي يقـوم عـلى إنشـاء دائـرة مسـتقلة ذاتيّـاً للإنتـاج والتبـادل، والـذي يعكس تخصـص الأدوار والوظائـف التـي تتّسـم بهـا الدولـة الحديثـة إمّـا إلى تثمـين المجتمـع السـياسي نتيجـة العقـد الاجتماعـي، وفـق رؤيـة لـوك، أو إلى تعظيـم المجتمـع المـدني عـلى أسـاس التعديـل التلقـائي للمصالـح، وفـق رؤيـة ماندفيـل[2] (Mandeville) أو سـميث. يفتـح المجتمـع المـدني، باعتبـاره دائـرة مسـتقلة، المجـال أمـام الانتشـار الجامـح لمنطـق المصالـح الاقتصـادي. ونتيجـة ظهـور السـوق، يقـول كارل بـولاني(Karl Polanyi): «يُـدار المجتمـع كتابـع للسـوق. وبـدل أن يكـون الاقتصـاد هـو المندمـج في العلاقـات الاجتماعيـة، فـإن العلاقـات الاجتماعيـة هـي التـي تكـون مندمجـة في العلاقـات الاقتصاديـة»[3]. ذلـك هـو المعنـى الحقيقـي للثـورة البرجوازيـة.

يتخـذ المجتمـع، في الوقـت عينـه، شـكل نظـام موضوعـي، مختلـف عـن النظـام الطبيعـي أو الكـوني، يتطابـق والمنطـق العالمـي الـذي يُفـترض بالفـرد أن يكـون قـادراً عـلى التواصـل معـه بشـكل مبـاشر. تتبلـور موضعـة المجتمـع التاريخـي بدايـةً في المبـادئ السياسـية للحقـوق التـي يمكـن تتبّـع تطوّرهـا انطلاقـاً مـن زمـن جـان بوديـن(Jean Bodin) حتـى عـصر التنويـر. في مـوازاة ذلـك، يظهـر الاقتصـاد السـياسي كعلـم مجتمـع عـام جديـد يُنظـر إليـه كعمليـة تنميـة ديناميكيـة مرادفـة للتقـدّم. وبالتـالي يصبـح المجتمـع خاضعـاً لمعرفـة علميـة محـدّدة. يجـب أن يخضـع العالَـم الاجتماعـي لعـدد مـن القوانـين، إلى الحـد الـذي يحقـق فيـه نمطـاً

[1] ـ مرجع مذكور، ص. 124.

[2] ـ «أمثولة النحل» 1714، **fable des abeilles**.

[3] ـ «التحـوّل الكبـير: حـول الأصـول السياسـية والاقتصاديـة لعصرنـا»، La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps، غاليـمار، 1983، ص. 88.

وجودياً عقلانيّاً على ما يُفترض، وتخضع ممارساته لعقلانية أداتيّة باعتبارها مبدأ التنظيم الأمثل. لكن نتيجة هذه الموضعة، تتحوّل وحدة المجتمع، تماماً كما رمزيته، إلى إشكالية بارزة، لا سيما حين تؤدي خصخصة الانتماءات والعلاقات فوراً إلى تجزئة الجسم الاجتماعي، وتَضَاعُفِ المصالح الخاصة المتضاربة، وبداية التحرّر من المأسسة والانخراطِ في المجتمع. ثم ما تلبث أن تظهر تناقضات جديدة، ليس بين المجتمع البرجوازي وبقايا الحكم الأرستقراطي فحسب، وإنما أيضاً داخل المجتمع البرجوازي، كالصراع الطبقي على سبيل المثال.

### الليبرالية تكره دولة الرفاه

استفحل التمييز بين العام والخاص، وبين الدولة والمجتمع المدني، خلال القرن التاسع عشر، معمِّماً وجهة نظر ثنائية ومتناقضة للفضاء الاجتماعي. ومنذ ذلك الحين، أسست الليبرالية، بعد أن تعاظمت قوتها، لمجتمع مدني يعرّف من خلال المجال الخاص فحسب، وأدانت تأثير القطاع العام المهيمن، فصارت تطالب بوضع حدّ للاحتكار الذي تمارسه الدولة على تلبية الاحتياجات الجماعية، وبتوسيع أساليب التنظيم التجارية بين المجتمعات. وهكذا، أخذ المجتمع المدني بعداً أسطوريّاً بامتياز. فبدا كقوة إيديولوجية أكثر منه كواقع محدّد المعالم لأن معناه بات يتضح أكثر فأكثر من خلال مقارنته بالدولة، إذ إنّ تعريفه الضبابي جاء من خلال ما انتزع نظريّاً من الدولة.

مع ذلك، في نهاية القرن التاسع عشر، كان لا بدّ من إدخال تعديلات على المنطق الاقتصادي البحت لتنظيم المجتمع وتكاثره. فنتجت هذه التعديلات عن التناقضات الداخلية للتكوين الاجتماعي الجديد أكثر منه عن المقاومة المحافظة. نشأ علم الاجتماع بحد ذاته نتيجة مقاومة للمجتمع الحقيقي للتغييرات السياسية والمؤسساتية، على هامش المطالبة بنظام طبيعي للتنديد بالطابع الرسمي والصناعي لنمط النظام الاجتماعي الجديد. ولّد صعود الفردانيّة، بالنسبة إلى علماء الاجتماع الأوائل، خوفاً مزدوجاً: الخوف من الفوضويّة الناجم عن تفكّك الروابط الاجتماعيّة، بحسب دوركهايم(Durkheim)، والخوف من المجموعات المكوَّنة من أفراد تفكّكوا ثمّ جُمعوا فجأة في كتلة خارجة عن السيطرة، بحسب غوستاف لوبون(Gustave Le Bon) أو غبريال تارد(Gabreil Tarde) اللذين يعزوان تحليل الوقائع الاجتماعية إلى علم النفس. يجد الخوف الأوّل صدًى

لـدى المفكّريـن المعارضـين للثـورة بشـكل خـاص، أمـا الثـاني فتلحظـه أساسـاً البرجوازيـة المعنيـة في المقـام الأول بحمايـة نفسـها مـن «الطبقـات الخطـرة».

بينـما أنشـأت الدولـةُ الأمـةُ السـوقَ ودعمتهـا، نمـا العـداء بـين الليبراليـة والقطـاع العـام. فالليبراليـون لا يَكُفُّـون البتّـة عـن مهاجمـة دولـة الرفـاه مـن دون أن يدركـوا أنهـا امتـداد دقيـق للسـوق التـي تسـتوجب تدخّـلات متزايـدة مـن قبـل الدولـة. فالشـخص الـذي يخضـع عملـه للعبـة السـوق فحسـب سريـع العطـب، لأنـه قـد لا يجـد مـن يعـرض عليـه عملـه أو قـد لا يكـون لعملـه هـذا أي قيمـة تذكـر. عـلاوة عـلى ذلـك، دمّـرت الفردانيـة الحديثـة علاقـات الجـوار العضويـة التـي كانـت في الأسـاس علاقـات مبنيـة عـلى المسـاعدة والتضامـن المتبادلـين، الأمـر الـذي أدى إلى تدمـير أشـكال الحمايـة الاجتماعيـة السـابقة. مـن ناحيـة أخـرى، بالرغـم مـن أن السـوق تنظـم عمليـة العـرض والطلـب، إلا أنهـا لا تنظـم العلاقـات الاجتماعيـة، لا بـل تسـبب الفـوضى فيهـا لأنهـا لا تأخـذ بعـين الاعتبـار الطلبـات التـي لا يمكـن للمـرء تسـديد ثمنهـا. لذلـك أصبـح نشـوء دولـة الرفـاه أمـراً ضروريّـاً بمـا أنهـا القـوة الوحيـدة القـادرة عـلى تصحيـح الاختـلالات الصارخـة والحـد مـن الضائقـات الجليـة. لهـذا السـبب، وعـلى حـد قـول كارل بـولاني، في كل مـرّة بـدت فيهـا الليبراليـة منتـصرة، كان ذلـك للمفارقـة بفضـل تدخـلات الدولـة التـي اقتضتهـا الأضرار التـي لحقـت بالنسـيج الاجتماعـي نتيجـة منطـق السـوق. في المقابـل، يـرى ألان كاييـه أنّـه «مـن دون السـلام الاجتماعـي النسـبي في دولـة الرفـاه، لـكان نظـام السـوق اجتيـح بالكامـل»[1]. ميّـز هـذا التعاضـد بـين السـوق والدولـة النظـام الفـوردي لفـترة طويلـة، ومـا زال عـلى بعـض الأصعـدة. أمّـا بـولاني فيخلـص إلى أنّ «الحمايـة الاجتماعيـة هـي الملازمـة الحتميـة للسـوق ذاتيـة التنظيـم»[2].

تلعـب دولـة الرفـاه بطريقـة مـا دوراً في الحـد مـن توجـه الحيـاة الاجتماعيـة نحـو السـوق، حيـث إن تدخلاتهـا تهـدف إلى التعويـض عـن الآثـار المدمّـرة للسـوق. مـع ذلـك، لا يمكنهـا أن تحـلّ تمامـاً محـلّ أشـكال حمايـة المجتمـع التي تلاشـت نتيجـة التطـور الصناعي، ونشـوء الفردانيـة، وتوسّـع السـوق. بالمقارنـة مـع أشـكال الحمايـة الاجتماعيـة السـابقة هـذه، لدولـة الرفـاه سـيئاتٌ بقـدر مـا لهـا مـن حسـنات. ففـي حـين قامـت أشـكال التضامـن القديمـة عـلى تبـادل الخدمـات المشـتركة، حيـث يتشـاطر الجميـع المسـؤولية، تشـجّع دولـة الرفـاه عـلى

---

[1] ـ مرجع مذكور، 332.
[2] ـ مرجع مذكور، 265.

اللامسؤولية، وتحوّل المواطنين إلى اتّكاليين. وفي حين كانت أشكال التضامن السابقة تقع ضمن شبكة من العلاقات الماديّة، تظهر دولة الرفاه كآلة مجرّدة، ومجهولة، ومعزولة يتوقع المرء منها أن تقدّم له كلّ ما يريد دون أن يتوجّب عليه شيء تجاهها. والحال أنّ إبدال نظام تضامن قديم وفوري بنظام تضامن مُجرَّد وخارجي ومبهم، لم يولِّد شعوراً بالرضا، لا بل كان السبب وراء الأزمة الحالية في دولة الرفاه التي يقدر لها، بحكم طبيعتها، ألا تطبق سوى نظام تضامن غير فعّال اقتصاديّاً لأنه لا يتكيّف مع المجتمع. يقول برنارد إنجولراس(Bernard Enjolras): «لتجاوز الأزمة الداخلية في دولة الرفاه، يتطلّب ذلك إعادة اكتشاف الشروط التي تحقق تضامن جوار، وهي نفسها الشروط لإعادة تشكيل الرابط الاقتصادي لإعادة التزامن بين إنتاج الثروة وإنتاج الواقع الاجتماعي»[1].

يقول بيغي(Peguy)، من جهته: «إن انحطاط العالم المعاصر، أي انخفاض المعايير، وتردي القيم، يأتي من رؤية العالم المعاصر إلى القيم على أنها قابلة للتداول بخلاف العالمين القديم والمسيحي»[2]. تتحمّل الأيديولوجية الليبرالية مسؤولية كبرى تجاه هذا الانحطاط كون الليبرالية تستند إلى أنثروبولوجيا غير واقعية تنطوي على سلسلة من الاستنتاجات الخاطئة.

تعتبر فكرة أن الإنسان يتصرّف بحريّة وعقلانية في السوق مجرّد مسلَّمة وهميّة، حيث إن الحقائق الاقتصادية لا تتمتّع بأي استقلالية وإنما ترتبط بسياق اجتماعي وثقافي معيّن. إلى ذلك، لا يوجد عقلانية اقتصادية فطرية، بل هي نتاج تطور تاريخي اجتماعي واضح المعالم. من ناحية أخرى، لا يمثّل التبادل التجاري الشكل الطبيعي للعلاقات الاجتماعية، ولا حتى العلاقات الاقتصادية. فالسوق ليست ظاهرة عالمية، بل هي ذات إطار محلي حيث إنها لا يمكن أن تحقّق التنظيم الأمثل للعرض والطلب لأنها لا تأخذ بعين الاعتبار إلاّ العروض المقتدِرة. أما المجتمع فلا ينحصر أبداً بمكونّاته الفردية، تماماً كما لا تنحصر الطبقة الاجتماعية أبداً بالعناصر التي تتكوّن منها، لأنّ الطبقة هي التي تشكل العناصر على هذا النحو وبالتالي فهي مختلفة عن العناصر من الناحية

[1] ـ «أزمة دولة الرفاه، علاقات اجتماعية وجمعيات: عناصر لاقتصاد اجتماعي نقدي»، **Crise de l'Etat Providence، lien social et associations: éléments pour une socio économie critique**، مجلّة **MAUSS**، الأول من أيلول **1998**، ص.**223**.

[2] ـ «مذكرة مشتركة عن م. ديكارت»، **Note conjointe sur M. Descartes**، غاليمار.

المنطقية والهرمية، بحسب ما تبيّنه نظرية راسل(Russel) حول الأنواع المنطقية القائلة أنّ الطبقة الاجتماعية لا يمكن أن تكون فرداً من نفسها، كما لا يمكن لأي فرد فيها أن يشكّل منفرداً طبقة اجتماعية. في النهاية، فإن التصوّر المجرّد لفردٍ لا مبالٍ خارج عن السياق الاجتماعي، ويتصرّف تبعاً لتوقّعات عقلانيّة تماماً، ويختار هويته بحريّة من لا شيء هو رؤية مستحيلة. على العكس، لقد أظهر أصحاب النظريات المجتمعية وشبه المجتمعية، مثل ألاسدير ماسيتناير (Alasdair Macintyre)ومايكل سانديل(Mickael Sandel)، الأهميّة الحيويّة بأن يكون للأفراد مجتمع يشكّل حتماً الأفق الذي يتطلّعون إليه أو معرفتهم الإنسانية، ولو لتشكيل صورة نقدية عنه، وذلك من أجل بناء هويّتهم وتحقيق أهدافهم. وبالتالي، الصالح العام هو المبدأ الجوهري الذي يحدّد أسلوب عيش المجتمع وبالتالي هويّته الجماعية.

تتمخض الأزمة الحالية برمتّها عن التناقض الذي تفاقم بين مثال الشخص الكوني المعنوي مع ما يلازمه من تجزئة طبيعية للعلاقات الاجتماعية كافة وتجريدها من إنسانيتها، وحقيقة الشخص الملموس الذي من أجله تبقى الروابط الاجتماعية قائمة على الروابط العاطفية وعلاقات الجوار، مع ما يرافقها من تماسك، وتوافق، والتزامات متبادلة.

برأي الكتّاب الليبراليبن، يمكن للمجتمع أن يقوم على قيم الفردانية وقيم السوق، إلاّ أن ذلك مجرّد وهم. فالفردانية لم تكن ولن تكون يوماً المبدأ الوحيد للسلوك الاجتماعي، وثمة أسباب وجيهة للاعتقاد بأن الفردانية لا يمكن أن تتجلى إلا بقدر ما يظل المجتمع إلى حدّ ما شموليّاً. يقول لويس ديمون(Louis Dumont) «لا يمكن للفردانية أن تحلّ كليّاً محلّ الشموليّة وأن تسيطر على كامل المجتمع... كذلك، لا يمكنها الاستمرار بمنأى عن مساهمة الشمولية في حياتها بشكل غير مباشر وخفيّ إلى حدّ ما»[1]. أضف إلى ذلك أن الفردانية هي التي تمنح الإيديولوجيا الليبرالية بعدها الخيالي؛ وبالتالي، من الخطأ النظر إلى الشمولية على أنها إرث من الماضي محكوم بالزوال. ويبقى الإنسان كائناً اجتماعيّاً حتى في عصر الفردانية الحديثة. وتظهر الشمولية مجدداً، في اللحظة التي يُقَرُّ فيها بوجود مصلحة عامة تطغى على المصالح الخاصة، في مقابل النظرية الليبرالية للانسجام الطبيعي للمصالح.

---

[1] ـ مرجع مذكور.

# فشل المثقفين الأوروبيين

## تصدّع الثقة بالهوية

**يان فيرنر مولر Jan ـWerner Muller** [*]

يُتهَم المثقفون الأوروبيون بالفشل في إعادة ثقة أوروبا بنفسها. ومثل هذه التهمة جاءت ـ كما سيتبيّن لنا ـ إثر الاهتزاز الذي عصف بها نتيجة الأزمات المتعاقبة. وكما يبيّن يان فيرنر مولر فإن الدعوات إلى إضفاء طابع الشرعية على ما تقوله أوروبا ـ بالإضافة إلى الحنين إلى عصر أوروبا الذهبي ـ يظلان ملتزمين بمنطق بناء الأمم الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر. ماذا يجب أن يفعل المثقفون الأوروبيون إذن؟ المقالة التالية للباحث يان فيرنر مولر تلقي الضوء على هذا التساؤل الإشكالي وتقارب القضية بوجهيها النظري والتطبيقي في ضوء التطورات التي طرأت على المجتمعات الأوروبية حيث ضعفت الى حد لافت القيم التي بواسطتها تستعاد الثقة بالذات الحضارية لأوروبا.

«**المحرر**»

قرب نهاية العام الماضي، وفي حين كانت أزمة «منطقة اليورو» (اليوروزون) تتجه إلى ذروة جديدة، نبه عدد من الصحافيين في وسائل الإعلام الراقية في ألمانيا إلى جانب من الأزمة لم يلق إلا انتباهاً ضئيلاً حتى الآن: إن أزمة اليورو ليست مجرد مؤشر على فشل المصرفيين المركزيين في أوروبا أو البيروقراطيين اليونان أو الإيطاليين الذين لا يدفعون ضرائبهم أو حتى آنجيلا ميركل (كل ذلك يعتمد على الزاوية التي ينظر بها أحدنا إلى الموضوع)، بل أزمة اليورو تشير إلى فشل شامل من قبل المثقفين الأوروبيين، لماذا لا يدافع هؤلاء المثقفون عن الإنجازات العظيمة التي حققها التكامل الأوروبي؟ لماذا لا

---

*ـ أستاذ العلوم السياسية في جامعة برنستون ـ أميركا، مؤسس بالشراكة للمعهد الأوروبي للفنون الليبرالية ببرلين ـ ألمانيا (ECLA).

ـ ترجمة: رامي طوقان.

ـ نقلاً عن مجلة **Eurozine** ـ www.Eurozine.com ـ 11ـ4ـ2012.

يتقدمون برؤى جذابة عن مستقبل القارة الأوروبية بدلاً من تضييع إرث عظيم من الثقة والتفاهم المتبادلين بين الأوروبيين غذتهما عقود طويلة من السلام والاستقرار؟ هل كانوا نائمين خلال أزمة قد تؤدي آخر الأمر إلى عودة النزعات القومية البشعة أو حتى الصراع العسكري المباشر الذي لا يفتأ بعض رجال الدولة المخضرمين في أوروبا مثل هيلموت كول من التحذير منه؟

نشأت فكرة «فشل» المثقفين الواضح المعالم أو حتى «الخيانة» من قبلهم في القرن العشرين، وهو القرن الذي ينظر إليه على العموم على أنه «قرن الأيديولوجيات» حيث لم تكن الأفكار هامة على صعيد عقلاني تجريدي غامض وحسب بل يمكن ترجمة الأفكار فوراً إلى سياسات وقد تتحول هذه بدورها إلى قوى مدمرة. دعونا فقط نفكر في ما الملاحظة الشهيرة التي أبداها الشاعر البولندي تشيسلاف ميلوش عن أوروبا في منتصف القرن العشرين: «إنّ سكان الكثير من البلدان الأوروبية اكتشفوا واقعاً كريهاً هو أن مصائرهم قد تتأثر بشكل مباشر بكتب فلسفية معقدة ومبهمة». لقد لعب المثقفون في الماضي أدوارهم في مسرح التاريخ العالمي مشاركين في دراما المعارك الدموية التي جرت بين الديموقراطية الليبرالية والفاشية والشيوعية السوفييتية.

إذا تذكرنا هذا الدور فما هي مكونات «الفشل»؟ هل هي عدم قول الأسطر التي تفرضها أيّ أيديولوجية مثقف عليه بشكل صحيح؟ في عام 1927 اتهم كاتب المقالات والفيلسوف الأخلاقي الفرنسي جوليان بندا زملاءَه الكتاب والفلاسفة بأنهم خانوا رسالتهم من خلال الدعوة إلى مواقف قومية. كانت حجته أن المثقفين الحقيقيين يأخذون جانب الحقيقة الشمولية المنزهة عن تغير الأزمنة، جاعلين منها مركز القوة بدلاً من التحدث عن المصالح القومية الضيقة. لكن المثقفين المدافعين عن المثل الشمولية والشيوعية اتهموا بالخيانة أيضاً، والسبب الرئيسي لهذا الاتهام أنهم صدقوا أكاذيب ستالين وأعموا أبصارهم عن أوجه القصور في الاتحاد السوفييتي والتي تزايد وضوحها يوماً بعد يوم.

### «لغة الفشل»

قد يبدو لنا مفهوم «لغة الفشل» هذا غريباً، فالمثقفون ليسوا طلاب مدارس سقطوا في امتحاناتهم التي أصلحها لهم مثقفون آخرون ولا هم مقيدون بالقيم العملية التي تحكم تصرفات وآراء المهنيين المحترفين، ولكن هذا لا يعني أن المثقفين لا يمكن أن

يرتكبوا أخطاء جوهرية إذا ما حكمنا على آرائهم من منظار مجموعة القيم الديموقراطية الليبرالية، قد يتحول هؤلاء المثقفون أنفسهم إلى قوميين مسعورين أو قد يتغاضون عن تصاعد النزعات القومية من خلال عدم رفع أصواتهم ضدها. قد يفشلون أيضاً من خلال غض أبصارهم عما الظلم الواقع حاليّاً بإسم التقشف والاستقامة المالية.

علينا فقط أن نفكر في الأمثلة البديهية: اليونان وألمانيا، رغم أن العلاقات تظل «حضارية» بين البلدين على المستوى السياسي الأعلى لكن على مستوى المجتمعات المدنية فيهما فإن العلاقات تبدوا أقل تحضراً. في ساحة سينتاغما، الساحة الرئيسية في أثينا، حمل المتظاهرون لافتات ساوت بين النظام الجديد الذي فرضه الاتحاد الأوروبي ومعسكر داشاو النازي كما يوجد حزب سياسي يوناني الآن يتمركز كل شيء فيه ما عدا إسمه على معاداة الألمان (حزب «اليونانيين المستقلين» الذي وعد بالمقاومة ضد ما أسماه بالرايخ الرابع، مشيراً كل ما تسمح الفرصة بذلك إلى الاحتلال الألماني خلال أربعينات القرن العشرين). بينما في ألمانيا ورغم أنه لا يوجد أي أدبيات أو إشارات رمزية حتى تحاول مساواة الماضي بالحاضر (ولأسباب بديهية...) لكن هناك الكثير من الشكاوى عن «الجنوبيين الكسالى» ومما يزيد الطين بلة المحتوى غير المسؤول الذي تنشره بعض الصحف الشعبية.

لكن المطالبين بحضور أكبر للمثقفين الأوروبيين يريدون أكثر من مجرد أصوات منطقية تقف في وجه النزعات القومية، فهم يطالبون برؤى عظيمة وقصص أعظم ولا توجد قلة من هذه الأمور في الماضي الأوروبي، لقد عد المؤرخون ما لا يقل عن 182 خطة عظيمة لتوحيد أوروبا في الفترة الممتدة بين عامي 1306 و1945 (ويشمل ذلك بعض المشاهير مثل قس سان بيير وبالطبع كودنه وفهكاليرغي الذين رسموا مخططات متميزة في هذا المجال)، ولكن رغم وجود الكثير من الاجتماعات الثقافية العالية المستوى في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية والمخصصة لفكرة الوحدة الأوروبية أو «أزمة الحضارة الأوروبية» المفترضة (وفي الواقع لقد حضر جوليان بندا بعض هذه الاجتماعات) لكن من الصعب أن نقول: إنّ فترة الخمسينات والستينات في القرن العشرين كانت عصراً ذهبيّاً للنقاش الثقافي عن أوروبا.

قد نفكر في بعض الاستثناءات وخاصة هؤلاء المثاليون الذين برزوا من حركات المقاومة المختلفة ليدعوا إلى فيدرالية أوروبية ديموقراطية، أعني أشخاصاً مثل والتر

ديركس وألتييرو سبينيلي. ولكن الالتزام الفكري كان له مواضيع أخرى أكثر إلحاحاً من أوروبا في ذلك الوقت مثل الحرب الباردة وزوال القوى الاستعمارية، لم تكن أوروبا عندها تبدو كأكثر من لعبة بيد القوى العظمى أصلاً. في الواقع كان المفهوم العام أنه عندما تجد أوروبا موقفاً مناسباً بالنسبة للقضايا الأخلاقية الكبرى وحين يزول تلوث أوروبا نفسها بالنزعات الاستعمارية والرأسمالية فعندها فقط يمكن للمثقفين التكلم عن تكامل أوروبي من هذا القبيل. كان عالم الاجتماع الفرنسي إدغار موران على سبيل المثال واحداً من الكثيرين من المثقفين اليساريين الذين اعتبروا أن مصطلح «أوروبا» نفسه ظل ملوثاً بشرور الاستعمار، لم يبدأ اليسار في أوروبا بدعم فكرة الوحدة في القارة إلا بعد زوال القوى الاستعمارية في ستينات القرن العشرين.

بالرغم من ذلك تظل المشكلة العامة قائمة: لقد تقدم التكامل الأوروبي في ظل غياب لأي رؤية ثقافية واسعة. في الواقع سيركز أي كتاب مدرسي جيد عن الاتحاد الأوروبي أن الفكرة كلها كانت قائمة على التكامل من خلال خطوات صغيرة أو ـــإذا شئنا صياغة الفكرة بشكل أقل تهذيباًـ التكامل في الخفاء. ربما كان عند مؤسسي الفكرة ـ وخاصة جان مونيه ـ أهدافاً أخلاقية عالية ولكن المشروع نفسه تقدم على أساس الضرورات التكنوقراطية وليس لأن الأوروبيين رأوا المزيد من القيمة الأخلاقية في بناء مجتمع سياسي متكامل على المستوى الأوروبي.

في أعين الكثير من المراقبين كانت هذه بالضبط هي المشكلة، كثيراً ما يشير هؤلاء الذين يرون أن الشيء الأساسي الذي ينقص الإتحاد الأوروبي هو افتقاده للمعنى والقدرة على أن يلهم «الولاء» أو حتى مجرد «الحماسة» إلى الجملة المنسوبة بطريق الخطأ إلى مونيه التي يفترض أنه قال فيها أنه كان عليه أن يبدأ بالثقافة قبل أي شيء آخر. يقول هؤلاء أن على المثقفين أن يلحقوا قطار هذا المشروع الذي نفذ دون الرجوع إليهم والذي يحتاج إليهم بشدة الآن حتى يصوغوا أسباباً وجيهة حتى يتقدم بشكل أكبر (وأيضاً يستحسن أن يقوم هؤلاء المثقفون باختراع رواية رائعة تبرر ماضي ذلك المشروع وحاضره ومستقبله في آن واحد).

لكن هذه مجرد طريقة أخرى للقول بأن على المثقفين أن يشتغلوا بنفس الدور الكلاسيكي الذي كانوا يمارسونه في القرن التاسع عشر: أن على الكتاب والمؤرخين

على وجه الخصوص أن يضفوا صبغة شرعية على وحدة وطنية (أو في هذه الحالة على وحدة تتجاوز الأمم) من خلال قصص قوية وتعريف «القيم الأوروبية» وفي الحال الأمثل تحويل هذه القيم إلى بنود واضحة المعالم ربما حتى في شكل «الرواية الأوروبية الكبرى». هذا بالطبع مجرد صورة هزلية عن الواقع فلا ينتمي كل شخص يكتب كتاباً عن تاريخ أوروبا أو يتصور متحفاً أوروبيّاً موحداً إلى قطاع «بناء الأمم» ولا توجد عن الكثير منهم الرغبة في أن يروي رواية تبرر شرعية أسياد اللجنة الأوروبية في بيرليمونت، في الواقع يظل من المطلوب والمنطقي أن يستكشف المؤرخون من مختلف الدول وجهات نظر المؤرخين الآخرين ويختبروا لأي مدى يمكن لوجهات النظر المختلفة هذه أن تتكامل، ولكن المطالب بقصة أوروبية كبرى لا تزال مخلصة لمنطق بناء الدول الأوروبية في القرن التاسع عشر. كثيراً ما يقال وبشكل واضح وصريح أنه لا يمكن التشكيك في القيمة العظيمة المزمع إعطائها لهذه القصة ـ فقط فكروا في الدعوات إلى اعتبار محرقة الهولوكوست على أنها «أسطورة تأسيس» أوروبا مع أن هذا من الناحية التاريخية هو محض هراء. دعنا نؤكد أن الأمر ليس تكراراً لتجربة الثورة الفرنسية حين تحول الفلاحون إلى مواطنين فرنسيين من خلال الخدمة العسكرية ومدارس الليسيه الجمهورية، إنّ الفكرة الكامنة، لكن الموجودة بوضوح في هذه المطالب، هي أن المجتمعات السياسية بحاجة إلى قصة مشتركة تؤسس لتكاملها، وإذا ما أردنا صياغة هذه الفكرة بوضوح صارخ فإن نزعة «الما فوق القومية» لا تزال في أساسها نزعة قومية. إن أمة إسمها أوروبا لا تزال في الواقع أمة، وإذا كان هناك أمر مشكل في النزعات القومية ـ ومن الواضح أنه في عين بندا وجميع من اعتمدوا القالب العام الذي عرفه لدور المثقف فإن هذا الأمر المشكل موجود بوضوح ـ فعلى المثقفين أن يبتعدوا عن أعمال إختراع الرؤى العظيمة وصناعة القصص الكبيرة شبه القومية.

### ثقافة نقد الأحوال

ولكن.. لماذا وببساطة لا نعتمد نموذج بندا ولكن في سياق أوروبي؟ لماذا لا نجعل مهمة المثقفين الأساسية هي كشف حالات الظلم وقذف مقالات الاتهام النابعة من القلب على من يستحقها وقول الحقيقة إلى السلطة القابعة في بروكسل؟ المشكلة هنا هي التالية: ليس من الواضح أبداً لماذا يجب أن تكون أوروبا ـ وبشكل أكثر تحديداً: الإتحاد الأوروبي ـ هي الإطار المرتبط بالأسئلة الأخلاقية هذه. دعونا نفكر في اللامساواة

على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي وهي بدون شك موجودة في أوروبا، ولكن حالات اللامساواة داخل أوروبا سرعان ما تتضاءل إلى التفاهة الأخلاقية حين نقارنها مع حالات اللامساواة على الصعيد العالمي. اللامساواة العالمية هي سلسلة من الفضائح اليومية بينما الفروقات في الدخل داخل أوروبا قد تستحق بعض الدراسة من علماء الاجتماع وربما تكون سبباً لبعض الاحتجاجات الاجتماعية ولكنها وببساطة لا تشكل سبباً للكثير من الشعور بالغضب الأخلاقي.

قد يعترض البعض ويتساءل: ماذا عن «العجز الديموقراطي» الذي كثيراً ما يشتكى منه في المؤسسات الأوروبية؟ هنا نحن نقترب ممّا يبدو بالنسبة لي أنه دور مناسب ـ وإن كان متواضعاً ـ للمثقف الأوربي اليوم، من الأسماء الشهيرة التي أطلقت على الاتحاد الأوروبي ـ من قبل رئيس لجنة الإتحاد نفسه شخصيّاً ـ هي أنه «جسم سياسي مجهول» (unidentified political object)، وإذا لم يتمكن جاك ديلور من التعرف على هذا «الجسم السياسي» فمن يمكنه فعل ذلك إذن؟ إذا صغنا الفكرة بدرجة أكبر من التعاطف فإن الاتحاد الأوروبي هو أهم إبداع مؤسساتي منذ اختراع الدولة الديموقراطية الحديثة القائمة على الرعاية الاجتماعية ولكنه من الصعب حقّاً أن نتعقل معناه ونفهم طريقة عمله الواقعية، يصعب فك شبكة العلاقات المعقدة القائمة بين الدول الأوروبية المختلفة ولجنة الاتحاد الأوروبي في بروكسل حتى بالنسبة لأذكى المطلعين على خفايا لعبة السياسة الأوروبية، كما أن الإجابة عن الأسئلة عن مدى شرعية هذا الاتحاد وكيف يمكن لهذه الشرعية أن تمد جذورها في الحياة اليومية للأوروبيين أصعب وأصعب. يمكن للمثقفين هنا أن يلعبوا دوراً بديهيّاً وهو ما أسميه «دور الموضحين»: يمكن للمثقفين هنا أن يحملوا على عواتقهم مسؤولية توضيح فكرة أوروبا لمستمعيهم وتأدية دور آخر في غاية الأهمية هو توضيح الخيارات المعيارية لتطور الاتحاد الأوروبي كما نعرفه اليوم وربما صنع نظام حكم من نوع آخر (مثل ديموقراطية فوق أممية بكل معنى الكلمة مقارنة مع الوضع الحالي حيث تستمد شرعية الإتحاد الأوروبي في نهاية المطاف من القوانين التي تقرها البرلمانات الأممية المحلية).

قد يجد البعض هذه الرؤية لما يمكن للمثقفين أن يفعلوه وكأنها مفرغة تماماً من أي معنى، ألا ينبغي على المثقفين أن يسعوا إلى فعل أكثر من مجرد ما يفعله من يطلق عليهم الأمريكيون الاسم المربك: «المثقفون العامُّون»؟ (بأنّ الذين يشير إليه الأمريكيون

بهذه التسمية هم ببساطة أكاديميون قادرون على شرح وتوضيح شيء ما لجمهور متعلم، أي بكلمات أخرى: خبراء). ليس تماماً: النقطة هنا أن المثقفين الذين سيلعبون الدور الذي أتصوره هنا لا يجب أن يكتفوا بمجرد لعب الدور الذي يطلق عليه الفرنسيون مصطلحاً رائعا هو: «vulgarisation» (الذي قد يترجم: التعميم أو الابتذال)، بل عليهم أيضاً أن يزنوا الخيارات المعيارية هذه ولكن بطريقة يتمكن فيها المواطنون الأوروبيون من التوصل إلى أحكامهم الأخلاقية والسياسية الخاصة عما يجب فعله بهذا «الجسم السياسي المجهول». بكلمات أخرى: إن التوضيح والتبرير العام يجب أن يحصلا سوية وهذا دور ديموقراطي بارز إذ لا يتطلب إثارة الحماس لرؤية محددة (كما يحاول مسؤولو العلاقات العامة في الاتحاد الأوروبي أن يفعلوا في بعض الأحيان مما قد يؤدي إلى نتائج كارثية في بعض الأحيان لتروا مثالاً على ذلك شاهدوا فيلماً حديث الصنع عن إمرأة أوروبية بيضاء خارقة تخضع عدداً من البرابرة (الآسيويين والسود والعرب) من خلال تحويلهم إلى نجوم الاتحاد الأوروبي الصفراء![1]) بل يتطلب توضيح الخيارات وما يمكن أن تعنيه هذه الخيارات أخلاقياً حتى تقرر الشعوب الأوروبية بينها.

إن المثال الرئيسي على هذا النوع من العمل ـ وسيفاجأ الكثير من القراء هنا ـ هو التدخلات المستمرة التي يقوم بها يورغن هابرماس، وهو ليس أهم مثقفي أوروبا فحسب بل هو أهم مثقف يحاول أن يتصارع مع معنى الاتحاد الأوروبي ومستقبله المحتمل. قد نجد بعض التفاصيل في تحاليل هابرماس ضيقة الأفق ثقافيّاً (أشار بيرّي أندرسون مؤخراً إلى أن هابرماس استخدم في آخر مقالة كتبها عن أوروبا كتاباً كانت ثلاثة أرباع مراجعه لكتّاب ألمان بينما كان الربع المتبقي كتاب أنجلو ـ أمريكان وكأن باقي أوروبا غير موجودة على المستوى الثقافي[2]). من الممكن أن ننتقد هابرماس لعدم تنبهه للتجربة الحية التي يعيشها أوروبيون حقيقيون عبر القارة نفسها وقد يجد العلاجات التي يصفها مثالية بشكل ميئوس منه، ولكن الحقيقة تظل هي أننا نرى هنا مثقفاً يحاول بالفعل أن يتعلم من الخبراء ليبين ما يعتقد ـ سواء أصاب في ذلك أم أخطأ ـ أنها إنجازات وعيوب

---

[1]ـ راجع:

Anya Topolski, “Does it get more transparent than this?” in Open Democracy, 10 March 2012, http://www.opendemocracy.net/anya_topolski/does_it_get_more_transparent_than_this.

[2]ـ راجع:

Perry Anderson, “After the event”, in New Left Review 73 (2012), http://www.newleftreview.org/?page=article&view=2938

وأيضـاً إمكانيـات معياريـة للاتحـاد الأوروبي وبذلـك يتقـدم بحوار سـياسي جـدي. يمكننـا إعادة صياغـة الفكـرة بالقـول أنـه قـد يرفـض البعـض محتـوى مـا يتقـدم بـه هابرمـاس ومـع ذلـك يجد النمـوذج الـذي يتقـدم بـه للارتبـاط العاطفـي مـع أوروبـا جذابـاً.

## الجمهورية الأوروبية القارئة

لكـن هـذا ليـس النمـوذج الوحيـد إذ يوجـد دور آخـر للمثقفـين الأوروبيـين، وهـو دور كان يعتـبر بديهيّـاً في المـاضي ولكنـه أصبـح مهـدداً بالاختفـاء الآن، فكـما أشـير إليـه مـراراً وتكـراراً اسـتمر وجـود «جمهوريـة ثقافـة مقـروءة أوروبيـة حقيقيـة» حتـى ثلاثينـات القـرن العشريـن حيث كان الكتـاب والفلاسـفة يتلاقـون ويشـاركون أفكارهـم بسـهولة عـبر حـدود الـدول وحيـث كانـوا قادريـن عـلى توضيـح الثقافـات الوطنيـة الأخـرى لقُرَّائهـم بسـهولة وهنـا قـد نتذكـر العلاقـة الاسـتثنائية بـين سـتيفان زفيـغ ورومـان رولان أو أعـمال الباحثـين في مجـال الأدب مثـل إرنسـت روبـرت كورتيـوس. حتـى نكـون دقيقـين فـإن هـذا لم يحـدث إلا عـلى مسـتوى ثقـافي عـال فقـط ولكـن تظـل الحقيقـة أن هـذا التلاقـي حصـل بالفعـل واسـتمر عـلى الأقـل لفـترة وإن كان بأسـلوب مختلـف بعـد نهايـة الحـرب العالميـة الثانيـة حـين لاحـت ضرورة المصالحـة بشـكل كبـير وواضـح في الأفـق، دعنـا هنـا نتذكـر أشـخاصاً مثـل ألفريـد غـروسر وجوزيـف روفـان الذيـن أعـادا تقديـم الفرنسـيين والألمـان إلى بعضهـما البعـض. لم يكـن هـؤلاء مجـرد مدافعـين ومبرريـن للفـروق الثقافيـة أو أصحـاب وسـاطة يختفـون في اللحظـة التـي يتـم فيهـا الوفـاق، بـل في الواقـع لقـد أدى الرجـلان دور المترجمـين الحضاريـين بالإضافـة للوسـاطة السياسـية[1].

ومـاذا عـن الآن؟ قـد يغفـر للمـرء إذا فكـر أنـه كلـما ازداد التكامـل الأوروبي عـلى المسـتويات السياسـية والقانونيـة والاقتصاديـة كلـما زادت المحليـة الضيقـة والنظـرة الداخليـة عنـد كل دولـة مـن دول الاتحـاد الأوروبي عـلى المسـتوى الثقـافي. إن الطـيران المنخفـض الثمـن عـبر أوروبـا الـذي تقدمـه شركـة إيـزي جـت (Easyjet) ومسـابقة الأغـاني الأوروبيـة يوروفيجـين (Eurovision) ليسـوا بدائـل عـن «جمهوريـة الثقافـة المقـروءة» حيـث ينـال المثقفـون شـعوراً حقيقيّـاً عـلى الأقل بحضارتـين أو ثلاثـة مختلفـة في أوروبـا. يوجـد اسـتثناءات بالطبـع فإنـك إن كنـت تقرأ هـذا المقال فقـد دخلـت إلى واحـد مـن أكـبر المواقـع التـي يمكـن للأوروبيـين فيهـا أن يتعلمـوا عـن الجـدل

[1]ـ راجع الشكاوى المشوبة بالتشاؤم الثقافي التي أبداها بيير نورا مؤخراً في مقاله «Man hat sich auseinandergelebt»: http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/deutsch_franzoesisches_verhaeltnis_man_hat_sich_auseinandergelebt11651980_.html#Drucken



الدائر في بلاد أخرى (على الأقل عن المثقفين في بلاد يرون فيها جيراناً لهم)[1].

لا يوجد علاج سحري لصنع محيط عام أوروبي حقيقي ولا يمكننا إلا أن نأمل بأن الأفراد قد يكونون أكثر فضولاً ورغبة في رؤية ثمار عملية الترجمة والوساطة. قد يبدو هذا الأمر مملاًّ للغاية ولكنه في الواقع مهمة عاجلة خاصة عند مفترق الطرق الخطير هذا، إذا أردنا أن نأخذ مثالاً واضحاً فالألمان (و«الشماليون» الآخرون) يحتاجون أن يفهموا تاريخ الحرب الأهلية اليونانية والطرق التي كانت الدولة اليونانية تُهدِّئ بها مجتمعاً مستقطَباً أشد الاستقطاب والطريقة التي ساعدت فيها النقود الأوروبية على خلق طبقة وسطى ساعدت الأحزاب السياسية أن تبقى في السلطة وقلصت من مخاطر تجدد الصراع الاجتماعي (لكن كل هذا ليس عذراً للفساد والدولة الفاشلة على العموم فإن فهمك الشيء لا يعني أنك تعذره) وبالمقابل فقد يكون من المفيد أن يقوم مراقبون من خارج ألمانيا بفهم نوع الإقتصاد الليبرالي ـ الذي حرك لفترة طويلة صنع السياسة في ألمانيا الغربية سابقاً وفي ألمانيا حاليّاً، هذا الشيء الغريب المسمى الأوردوليبراليسموس (Ordoliberalismus) والذي يتصور ممثلوه أنفسهم كالليبراليين الجدد الحقيقيين ـ أي الليبراليون الذين تعلموا من درس الكساد الكبير وبروز الديكتاتوريات في القرن العشرين والذين لم يريدوا أيضاً مساواة الليبرالية بسياسة عدم التدخل، بالنسبة لهؤلاء فالليبراليون الذين يريدون أن يظلوا بعيدين على مجرى الأمور مثل لودفيغ فون ميزيس هم ببساطة ليبراليون قدامى ظلوا ملتزمين بأفكار القرن التاسع عشر عن الأسواق القادرة على تصحيح نفسها بنفسها. من ناحية أخرى أراد الليبراليون الجدد الألمان دولة قوية لا تكون قادرة على تقديم الإطار للأسواق فحسب بل أن تتدخل فيها من أجل التأكد من المنافسة و«الانضباط».

نعيد ونكرر أن فهم أفكار كهذه لا يعني تقبلها (وخصوصاً مع الأوردوليبراليسموس حيث توجد أسباب وجيهة للتشكيك في جوانبه غير الليبرالية أو حتى الاستبدادية)، النقطة الهامة هنا هي أن جدلاً أكثر فائدةً وتقدماً لا يمكن أن يهمل نقاط البداية المختلفة بشكل كبير بين الدول المختلفة عند التفكير بالسياسة (وبالطبع بالاقتصاد أيضاً) وبهذا المعنى على

---

[1]ـ من الاستثناءات الهامة أيضاً كتاب بيري أندرسون « 2009) « The New Old World) وكذلك المسح ممتاز للجدل الثقافي الدائر عن الإتحاد الأوربي في الدول الأوروبية المختلفة قدمته كل من كاليبسو نيكولايديس وجستين لاكروا تحت إسم « 2010) «European Stories: How National Intellectuals Debate Europe) (حتى أكون صادقاً تماماً فقد ساهمت بفصل كامل في هذا الكتاب). إن الاتجاه العام ليس مجشعاً بالرغم من ذلك: شاهد مثلاً نهاية موقع **signandsight** في نهاية آذار 2012 وقد كان موقعاً عظيماً في الجدل الأوروبي وتروج الفهم المتبادل بغض النظر عن إسمه المضحك.

هـؤلاء الذيـن سـميتهم «الموضحـين» والشـارحين المتبادلـين للتقاليـد الأمنيـة أن يعملـوا سـوية.

لكـن قـد يعـترض البعـض بأنـه ألا يوجـد إلا «التوضيـح» و«الـشرح»؟ ألا يجعـل ذلـك كل الجـدل الأوروبي مجـرد مجمـوع مـا يقولـه الشـارحون الأمميـون إلى بعضهـم البعـض؟ هنـاك المزيـد (وسـوف نناقـش هـذا بعـد قليـل) ولكـن يمكننـا القـول بـأن هاتـين المهمتـين تشـكلان مصـدر هـمٍّ دائـم وعـلى كل جيـل أن يتعامـل معهـما بطريقـة جديـدة وهـما لا تتعلقان بالاسـتجابة لتحـدٍّ معـين بـل إذا كان لهـما دور فهـما يسـاعدان الجماهـير حتـى تكـون مسـتعدة بشـكل أفضـل للتفاعـل مـع الأزمـات وخاصـة الأزمـات السياسـية.

وهـذا يفتـح الطريـق أمـام نقطتـي الأخـيرة والتـي تتعلـق بالأزمـة السياسـية التـي تقلـق الجميـع: إذا كان الاتحـاد الأوروبي هـو جسـم سـياسي موحـد وإذا عنـت المواطَنـة الأوروبيـة أي شيء فـإذن لا يجـب أن يظـل هنـاك «شـؤون داخليـة» لـدول مسـتقلة وطنيـة لا يحـق لباقـي الأوروبيـين التحـدث عنهـا والحكـم عليهـا. وإذا تعرضـت الديموقراطيـة وسـيادة القانـون في أي دولـة أوروبيـة للخطـر فعـلى كل مثقفـي أوروبـا أن يدقـوا أجـراس الخطـر. المثـال الواضـح عـلى ذلـك هـو هنغاريـا التـي قـد تصبـح أول دولـة عضـو في الإتحـاد الأوروبي تتعـرض لعقوبـات جديـة مـن الإتحـاد الأوروبي لتراجعهـا إلى شـكل مـن الأشـكال غـير الليبراليّـة.

في وجـه الانتقـادات الشـديدة التـي وجههـا البرلمـان الأوروبي ولجنـة الإتحـاد الأوروبي بعـث رئيـس الـوزراء الهنغـاري فيكتـور أوربـان في الأذهـان صـورة مؤامـرة يسـارية عابـرة للدول يقودهـا أنـاس أمثـال دانييـل كوهنـبنديت الـذي يفـترض أنـه لا يحمـل إلا الكراهيـة للقيـم التي يمثلهـا أوربـان وحلفـاؤه: الفخـر الوطنـي، المسـيحية، التصـورات التقليديـة للعائلـة. كـما حـاول أوربـان ـ وهـو رجـل يزدهـر تحـت ظـروف الاسـتقطاب والـصراع ـ أن يبـدأ صراعـاً ثقافيّـاً في بـلاده فقـد حـاول أن يقسـم أوروبـا ككل بـين اليسـار الليـبرالي والـذي يشـمل بعـض الأشـخاص المحافظـين مثـل مانويـل باروسـو (والـذي كان شـيوعيّاً ماويّـاً في المـاضي) مـن ناحيـة ومـن ناحيـة أخـرى مـا أسـماه رئيـس الـوزراء الهنغـاري «أوروبـا الخفيـة» أو «السريـة» الأوروبيـون الذيـن يتفقـون مـع قيـم حزبـه مـن دون أن يجـرؤوا عـلى قـول اسـمه[1].

مـن المغـري أن نـرى أن صراعـاً كهـذا أمـر مرغـوب حتـى لـو كنـا نختلـف مـع كل شيء

[1]ـ راجع:
http://www.faz.net/aktuell/politik/europaeische_union/viktor_orban_im_gespraech_es_gibt_ein_europa_verborgenes_11671291.html

يرمز له أوربان: ألن يكون من ذكاء من تاريخ التكامل الأوروبي أن يثير نزاعاً عابراً للدول يجلب معه أوروبا موحدة بشكل أكبر؟ أليس التسييس (وحتى الاستقطاب) بأمر جيد لأنه يعطي حيوية جديدة لمؤسسات مثل البرلمان الأوروبي ويجعل المثقفين من جميع الجهات ينضمون إلى المعركة بل حتى يجبر المواطن الأوروبي العادي على الانتباه؟

إن هذه الفكرة ديالكتكية زيادة عن اللزوم إذ توجد قضايا ملحة على المحك هنا ولا يمكن تبرير أي معاناة حالية للهنغاريين من خلال الفوائد البعيدة الأمد للقيم السامية للوحدة الأوروبية. قد يكون من النتائج الجانبية للخلاف القائم على «القيم الأرووبية» هو بدء عملية يتم فيها الوصول إلى تعريف أوضح للقيم الأوروبية وفي النهاية زرعها بشكل أعمق ولكن هذا ليس الهدف الأساسي لهذا النزاع بأي شكل من الأشكال. من الواجب على المثقفين الأوروبيين أن يبينوا مثلاً سبب الفهم الأوروبي المشترك لسيادة القانون وكونه ليس مجرد محاولة حزبية أو محلية لتطبيق فكرة عالمية قد يحيد البعض عنها باسم «التنوع» أو «التعددية».

لقد أصبحت هذه المعركة الفكرية على وجه التحديد أصعب بسبب حقيقة أنه وبعد فشل الاتفاقية الدستورية بدأت النخب السياسية الأوروبية في ترديد مقولة أن الغرض من الإتحاد الأوروبي كان من الأصل، التعددية وسعي الدول في طرقها المستقلة نحو الديموقراطية والسعادة الوطنية أي بكلمات أخرى استخدام منطق لا يخلو من الإهمال ويهدف إلى تسكين المخاوف من قيام «دولة خارقة أوروبية» ولكنه أيضاً منطق يعطي شيكاً على بياض لأشخاص مثل أوربان الذي دافع عن موقفه بالقول أن دستوره الجديد متجذر في تقاليد بلاده والتحديات الحالية التي تواجهها.

التنوع والتعددية ليسا قيماً كما هو الحال في الحرية والديموقراطية إذ إنّ السؤال الذي يطرح في حالتيهما هو: «التنوع في ماذا؟»، على المثقفين الأوروبيين أن يدافعوا عن الحرية والديموقراطية إذا اضطروا لذلك وفي جميع الأوقات الأخرى عليهم أن يستمروا في مهام التوضيح والشرح وأن يستمدوا من جملة إميل زولا ـ الرجل الذي روج لمصطلح «المثقف» في أواخر القرن التاسع عشر: «دعونا نعمل!» .

# نقد المبنى التكويني للموجود الأنكلوسكسوني

## المبنى الأميركي نموذجاً

عبد العالي العبدوني [*]

تحاول هذه الورقة إجراء مقاربة أنطولوجية لـ «التغوّل الأميركي» في العالم، ومساءلة ثقافته وسياساته في العمق من دون كثير احتكاك بالشواهد. ذلك لأن ثبوتية وضعه ـ كما يقول الكاتب ـ تعفي من كثرة الاستدلالات. يؤكد الكاتب على أن معضلة العقلية الأمبراطورية عند الأنكلوسكسون البيض الأميركيين قائمة على عدم رؤية أيّ تنوع في العالم إلا في إطار الاستتباع القهري لموجودها التاريخي.

تتضمن هذه الورقة للباحث والحقوقي المغربي عبد العالي العبدوني معاينات فلسفية تاريخية لأبرز المحطّات الكبرى التي سرت فيها الأطروحة الأميركية منذ تأسيسها قبل خمسة قرون وإلى أيامنا هذه.

«**المحرر**»

تقوم العقلية الأميركية على الارتهان إلى رؤية «السامري الشهم». وهي التسمية التي أطلقها الصحافي الأميركي هنري لوس خلال الأربعينات من القرن المنصرم. وكان لوس يقصد من ذلك حث الأميركيين على «السعي لإظهار صورة أميركا كقوة عالمية وكمركز دينامي لمجالات متسعة دوما من المبادرات والمشاريع. وكـ«محطة توليد» لمثُل الحرية والعدالة»[1].

---

*- حقوقي وباحث من المغرب.

[1]- نيل فيرجيسون: الصنم ـ صعود وسقوط الإمبراطورية الأمريكية ترجمة معين محمد الإمام الصفحة 109 عن دار العبيكان سنة 1427 للهجرة.

مثل هذا التصور ليس وليد الخمسين سنة الأخيرة، بل هو يتصل وعقلية الآباء المؤسسين للولايات المتحدة، وهو يعكس ذلك الهجاس لامتلاك إمبراطورية من نوع آخر؛ فمعضلة العقلية الإمبراطورية اذن، هي أنها لا ترى تنوعا إلا في إطار الاستتباع.

هكذا تصور يتداخل مع مفهوم المصلحة الوطنية للدولة كما نوه إلى ذلك المفكر أليكسندر ونت، التي حددها في أربع: البقاء المادي، والاستقلالية، والرفاه الاقتصادي، والاعتداد بالنفس الجماعي، بعد أن أضاف الركن الرابع لتحديد المصلحة القومية ومتبنيا في الآن نفسه ثلاثية الفقيهين جورج وكيوهان[1].

فالمدرسة البنائية تتأتى أهميتها في أنها لم تكتف كتوجه فقهي بمتابعة الوقائع الخارجية للدول والمنظمات الفوق دولية لوضع نظريات كالواقعية والواقعية الجديدة، بقدر ما رأت في الحراك الدولي ثقافة اجتماعية يتناسب التعاطي معها معرفيّاً، ورفعها إلى بنى فكرية عميقة تسمح بوضع نظريات أصلب.

وإذا ما اكتفينا ببحث صيغة الاعتداد بالنفس كمكون للمصلحة القومية للدولة نجد الفقيه ونت يربط هذه المصلحة «بحاجة الجماعة للإحساس بالرضى عن نفسها، إن من جهة الاحترام أو من جهة المكانة، فالاعتداد بالنفس حاجة بشرية أساسية على مستوى الأفراد كما على مستوى الجماعات»[2].

وهذا المرتفع القيمي ـ أي الاعتداد بالنفس ـ هو مقوم بنيوي يضمن الكرامة وعزة النفس، دونما خنوع لعملية الاستقواء وبالتالي فهو أول ما يتبدى للناظر أمام تعملق الدور الأميركي بوصفه امبراطورية.

فإذا ما اهتز عنصر وركن الإعتداد بالنفس الدولتي فإنه يؤدي إلى ضياع معالم الدولة القوية، ثم لتتحول إلى دولة ضعيفة فاقدة للمشروعية الداخلية، مما يدفع بمصادر القرار إلى التعامل بشكل عنفي وفي إطار انعدام الديموقراطية في مواجهة الاحتجاجات، وربما حتى مشاريع انقسام قد ترتفع في وجه هكذا دول.

---

**[1]- Alexander Wendt : op cit «George and Keohane identify three national interests – physical survival, autonomy, and economic well-being – which they describe informally as "life, liberty, and property". I will add a fourth, "collective self-esteem" p 235.**

**[2]- Alexander Wendt : op cit « collective self-esteem refers to a group's need to feel good about itself, for respect or status. Self-esteem is a basic human need of individuals, and one of the things that individuals seek in group membership."**

فما يصرح به الفقيه هولستي في ما أسماه «معضلة الدولة الضعيفة» يجد مسوغاته النظرية والتطبيقية في واقع أن «الدولة الضعيفة مقحمة في حلقة مفرغة؛ فهي لا تملك الإمكانيات لخلق المشروعية بضمان الأمن وخدمات أخرى، وأنها في محاولة امتلاك القوة، تتبنى سلوكات افتراسية واختلاسية بين القطاعات الإجتماعية، فكل ما تحاول كسبه من القوة يؤدي إلى دوام ضعفها»[1]. لذلك يظل من الخطأ القاتل اعتماد الأركان الثلاثة والتركيز عليها، بمعزل من الركن الرابع لأنه سيؤدي حتما إلى عدم الاستقرار، واهتزاز صورة النظام السياسي في مواجهة شعبه، فضلاً عن انفتاحه كما الطريق السيار أمام التدخلات الخارجية في الشؤون السيادية. وعليه فإن دائرة الفكر الاستراتيجي الغربي تتأسس بالأصالة على سحب معامل الاعتداد بالنفس لدى شعوب بلدان الأطراف.

من هنا يمكن أن نفهم مشروع «القوة الناعمة» الذي طرحه جوزيف ناي وخصوصاً لجهة نزع الحصانة القيمية والفكرية عن العالم لتتيسر عملية «أمركة العالم» فهكذا مشروع لا يقوم إلا بنزع الاعتداد بالنفس عن الآخر موضوع الهيمنة.

الجهد الأميركي من هذا الجانب يقترب من العقل القروسطي الذي طالما سعى كانط إلى محاربته من أجل خلق اتحاد عالمي عادل. لأن «التقسيم» و«العدوان المستمر» فكراً وممارسة هما من أهم نواقض المشروع الكانطي ذاته، والذي لا يقع إلا ضمن خانة «العمل المشين».

مثل هذا السياق الهيمني لا يكون رائيا إلى السلم العالمي بقدر ما يكون ناظراً إلى التمدد الإمبراطوري، انه سياق يحمل في منطقه الداخلي امتثال العالم للتصور الأحادي بدلا من «فعل التواصل» الناظر لتوافقات وتوازنات تشتغل على المشروع السلمي، وخصوصاً أن المجهود العنفي للولايات المتحدة الأميركية يقف في عرض هذا المشروع بطبيعته.

المهم أن الفلسفة السياسية لأميركا كونت تصوراً خاصاً عن نفسها يجعلها تشكل «استثناءاً» من القاعدة الدولية لتعيد النظر في مجمل البنى الفكرية العالمية من أجل تطويعها وفق معتقد «الأرض الموعودة» وحماية المضطهدين في العالم. ان هكذا

---

**[1]-Jean-Jacques Roche :Théories des relations internationales, clefs politiques, 5éme édition, Montchrestien.2004, p 110.**

استثنائية في الوجود يؤدي لا محالة إلى التفرد في اتخاذ القرار بوصف « الفردانية» بأنّها من المكونات الفلسفية الضامنة للاستثناء دون إغفال رغبتها المهجوسة بـ « نشر الخير» GLOBAL MILIORISM في العالم وفق تصوراتها المتأصلة على هذه القواعد الثلاث: الاستثنائية – التفردية – التدخلية[1].

## فصام الأطروحة

لم يكن مستغرباً أن تكون الولايات المتحدة الأميركية سيادية في الداخل؛ تدخلية في الخارج[2]،دون أن تحترم باقي السيادات، بمعنى أن منطق التدخلية غير قائم بتاتا على الأقل ممارسة في مجالها السياسي السيادي، لتعود فتنقلب على الخارج بالمنطق التدخلي دون كبير اهتمام للمبنى الفكري السياسي السيادي.

وما كان حملُها لحلم «السلم الأميركي» سوى استلهام للنموذج البريطاني والذي استمد الشعار نفسه من الإمبراطورية الرومانية، مع فارق أساسي أن الأخيرتين رفعتا شعار «السلم» في حدود إمبراطوريتهما.لكن التجربة الانكلوساكسونية الاميركية خطت بخلاف ذلك حيث عملت على فرض هذا الحلم على مجمل دول العالم.مع ذلك يظل شعار السلم العالمي في جميع الأحوال كاذبا وزائفا لأن «الإمبراطوريات عبر التاريخ قلما توقفت عن القيام بعمليات عسكرية على أراضيها، كما أنها كانت بلا ريب تقوم بذلك على حدودها طيلة الوقت[3]»، لذلك يرى روبرت كوبر بأن السلام الأميركي هو «سلام عسكري أكثر منه سلام إمبريالي سلام تحالفات وقواعد بدلا من وكلاء قناصل وحكام»[4].مما يعطي ملاحظة المؤرخ هوبزباوم طابع الدقة إلى أقصى الحدود، في حين يدافع كوبر عن الطرح الإمبراطوري بوصفه الضمانة الأساسية لاستقرار العالم، فقد كان كتابه مرافعة كاملة بهذا الخصوص، حيث أغفل واقعة أن البعد التوسعي العسكري هو احد أهم مصاديق عدم الاستقرار في العالم. هكذا حقيقة لا يمكن لأحد أن يغفل

---

[1]- **Pierre Hassner : Etats Unis : l'empire De La Force ou La Force de l'empire ?, Cahiers De chaillot, numero 54, Septembre 2002, Institut d'études de sécurité, p : 14.**

[2]- **Pierre Hassner: op.cit p: 47.**

[3]- إريك هوبزباوم: العولمة والديموقراطية والإرهاب، تر: أكرم حمدان و نزهت طيب، عن الدار العربية للعلوم ناشرون، ومركز الجزيرة للدراسات، الطبعة الأولى 2009، الصفحة 47.

[4]- برت كوبر: تحطم الأمم ـ النظام والفوضى في القرن الحادي وعشرين، تر: زهير السمهوري، دار العبيكان، سنة 2005، الصفحة 299. كما يمكن مراجعة كتابات روبرت كاغان والذي يعتبر من أشرس المدافعين عن فكرة الإمبراطورية وضرورتها في الوضع الدولي الراهن.

عنها، خصوصا أمام نشوء قوى دولية كبرى جديدة. بمعنى أن المنطق الإمبراطوري الأميركي هو منطق جالبٌ لأزمات أمنية وسياسية في المشهد العالمي بخلاف الأنموذج الإمبراطوري الكلاسيكي. وحتى لا نذهب بعيدا في هذا الموضوع فإننا سنمر إلى مسوغ وجود هذا الهُجاس في الاطروحة الأميركية. وبالطبع، ما كان لهذا الهجاس الإمبراطوري أن يتولد فعلياً في الذهنية السياسية الأميركية إلا لتحقق أربعةتحولات كبرى:

-**التحول الأول:** هو تسارع العولمة بشكل غير مسبوق ابتداءً من ستينيات القرن المنصرم.

-**التحول الثاني:** اهتزاز ميزان توازن القوى الدولي على إثر الحرب العالمية الثانية والتي هدمت قوى كثيرة كانت لتقف في وجه المشروع الامبراطوري الأميركي.

- **التحول الثالث:** اهتزاز مفهوم الدولة / الأمة لعجزها عن حل المشاكل الفوق دولتية،ما أدى إلى تضعضع إسمنت السيادة الوطنية.

- **التحول الرابع:** فكان النكبات الإنسانية العالمية، والتي يصفها المحللون بالمشاكل العالمية التي تحتاج إلى حلول عالمية. كل هذا جعل المطمح الأميركي يرتفع إلى حلم الإمبراطورية والتي يسعى جاهدا لإقامتها على الأرض[1].

وهذا راجع إلى بنائها الفكري السياسي منذ الآباء الأوائل التي طبعت منشورات «الفيدراليين» حيث إنها قطعت مع مفهوم السيادة الوطنية الحديثة التي انتشرت في أوروبا لتعود إلى المقتضى السيادي «الأصلي» والتي ترجع أيضاً إلى منطق «لا حدود» بوصفها سيادة تتجاوز الجغرافيات الوطنية التقليدية لأنها فضاءات مفتوحة، فضلا عن أنها تحاول إجراء تدبير توافقي لحسم الاختلافات داخل الجغرافيا الوطنية الأميركية، قاهرة لغيرها من التصورات خارج الجغرافيا الوطنية لأن « الحرية صارت سائدة، والسيادة حددت بوصفها ديموقراطية على نحو جذري داخل سيرورة توسع مفتوح ومستمر».[2] ذلك يعني السيادة الوطنية لا تنشأ من بناء فكري فلسفي سياسي تطابقي مع التصور العام بقدر ما تتولد من رحم معتقد حمل مصير العالم، ويرى الى اميركا على انها الأمل الأخير للبشرية جمعاء. هذه الخلفية المعتقدية التي انتشرت في مجمل الكتابات الدستورية هي التي مهدت

[1]- إريك هوبزباوم: م.س الصفحتان 44 و 45.

[2]- محمود حيدر : لاهوت الغلبة التأسيس الديني للفلسفة السياسية الاميركية - دار الفارابي - مركز دلتا للأبحاث المعمّقة - بيروت 2009 ـ ص 205.

لظهـور الفلسـفة النفعيـة والبراغماتية[1]مـما ولـد نوعـا مـن الثنائيـة الخطـيرة التـي تقـوم عـلى ان الفكـرة الأميركيـة سـياديّة في الداخـل تدخليـة في الخـارج.

## عقدة تدمير البدء الأوروبي

والمعادلة هنا هي على الشكل التالي:

مـا دام الفضـاء الجـواني الأمـيركي غـير قابـل للتوسـعة والفتـح فذلـك مـا سـوف يطابـق إلى حـد كبـير مجمـل التدبـيرات السـيادية العالميـة. لكـن بمجـرد الخـروج مـن الحـدود الدوليـة تنفتـح الفضـاءات لتصـير أوراش اسـتراتيجية للعقليـة الأميركيـة، ومـا دامـت الحـدود عنـد الأنكلوسكسـون الأميركيـين مجـرد عتبـات يمكـن تجاوزهـا، تصـير باقـي السـيادات مجـرد عقبـات يجـب نقضهـا.

وطبعـاً تعـود هـذه الخصيصـه التكوينيـة بالأسـاس إلى مـا أسـماه الفيلسـوف مارتـن هايدغـر «عقـدة تدمـير البـدء الأوروبي»، يقـول هايدغـر: «نحـن نعلـم اليـوم، أن العالم الأنكلوسكسـوني للأمركـة قـد قـرر تدمـير ( vernichten) أوروبـا، وذلـك يعنـي تدمـير الوطـن، وذلـك يعنـي تدمـير البـدء الخـاص بالعنـصر الغـربي (den anfang des abendlandischen). إن البـدئي (anfangliches) لا يقبـل أن يقـضى عليـه، إن دخـول أمـيركا في هـذه الحـرب الكوكبيـة ليـس دخـولا في التأريـخ، بـل هـو يُعـدُّ الفعـل الأمـيركي الأخـير للاتاريخيـة الأميركيـة وتخريبهـا لذاتهـا. وذلـك أن هـذا الفعـل هـو رفـض لمـا هـو بـدئي وقـرار مـن أجـل مـا لا بـدء لـه (das anfanglose)»[2]. فهايدغـر لم يقـرأ في السـلوك التدمـيري الـذي مارسـته الولايـات المتحـدة الأميركيـة في أوربـا إلا هدمـاً لذاتهـا لأنهـا تريـد القضـاء عـلى البـدء، ويمكـن أن نحـور النقـاش إلى ثقافـة « قتـل الأب» التـي اعتبرهـا فرايـزر أصـل بدايـة الحضـارات، وهـو نفـس مـا نحـا إليـه سـيغموند فرويـد عندمـا اعتـبر أكـبر طابـو تمـر بـه البشريـة هـو عمليـة «قتـل الأب» وأكلـه.

نشـير الى الخلاصـة التـي يقدمهـا المفكـر التونـسي فتحـي المسـكيني في قراءتـه لمقولـة الفيلسـوف الألمـاني فـيرى:أن «هايدغـر يضـع حـداً للصـورة» الحديثـة «لأمـيركا في المخيـال

---

[1]- لمزيـد مـن التوسـع بخصـوص تفاصيـل الفكـر السـيادي الأمريـكي لا بـأس مـن مراجعـة كتـاب الإمبراطوريـة لمايـكل هـارت وأنطونيـو نيغـري خصوصـا الفصـل المعنـون بشـبكة القـوة السـيادة الأميركيـة وميـلاد الإمبراطوريـة الجديـدة مـن الصفحـة 160 ومـا يليهـا.

**Antonio Negri and Michael Hardt : Empire, Harverd University Press, London, England, 2000.**

[2]- فتحي المسـكيني: الفيلسـوف والإمبراطوريـة في تنويـر الإنسـان الأخـير. طبعـة المركـز الثقـافي العـربي سـنة 2005 الطبعـة الأولى الصفحتـان 82 و 83.

الأوروبي ويرسم صورتها ضد ـ الأوروبية anti-européenne وضد ـ الحديثة anti-moderne. إن أميركا التي «أَوْرَبَتَ» العالم الجديد قد انقلبت فجأة إلى خطر حاسم على الوجود الماهوي لأوروبا، وذلك يعني الخطر على «الوطن» الأصلي للغرب»[1]. فالولايات المتحدة تحولت إلى موجود ميتافيزيقي نقض حق الجغرافيا بإبادته للهنود الحمر، ونقض حق الولادة/ الوطن بتدميره لأوروبا، بوصفها عين البدء، فـ «الأمركة (amerikanismus) ليست صفة جغرافية هنا بل هي «قرار» ميتافيزيقي إزاء موجود يتخذ من «التقنية» بما هي «قشتال» (الإطار) ـ أي بما هي تدبير حسابي يستفز الموجود ويوضِّعه قصد تسخيره واستعماله بلا حدود ـ نمط تأويله لمعنى وجودنا في العالم. ولذلك لا تعني « اللاتاريخية» في ماهية أميركا مجرد فقدانها لتاريخ طويل مثل العالم القديم، بل اللاتاريخية هنا مكانية: إنها تتعلق بالعنصر «البدئي» الذي يؤدي في السؤال عن معنى وجودنا في العالم دور مفهوم «الوطن». إن لا- تاريخية أميركا تعني لا- بدئية ولا- وطنية العالم الذي تقيمه بدلا عن الذي تريد تدميره»[2]. فالجهد الأميركي عند هايدغر ينصب بالأساس على تخريب الذات البدئية بما هي وطن، ورسم سؤال الوجود في العالم بميتافيزيقا حديثة.

لكن الأجدر في هذا المجال هو الذهاب أبعد من ذلك، لأن الإطار الأوروبي قد تواصل في مراحل تأريخية مع الإطار الفكري الإسلامي والآسيوي، مما يمكن أن يدفعنا الى الاستنتاج بأن الجهد الأنكلوساكسوني الأميركي هو نقض للبدء الإنساني برمته.

### انانيات المسلكية الوجودية

ـ يجري تعريف القوة عادة، بأنها القدرة على فعل شيء ومنع الآخر من حيازة نفسها. فهي بهذا المعنى تحمل جنبتين إحداهما إيجابية وهي القدرة على فعل شيء تحت الإكراه أو الإقناع أو الجاذبية، والثانية سلبية لأنها تبني على سلب القدرة نفسها عن الغير.

تصاريف القوة بهذا المنطق هي أعلى مصاديق الأنانية الوجودية، لكنها حقيقة واقعية مثل جميع السلبيات السارية في هذا الوجود الفقري. لذا لا ينبغي ان يستغرب المرء من معاينة حجم الصفاقة التي تملأ كتابات منظري القوة وتركيزهم على علو

[1]- فتحي المسكيني: ن.م الصفحتان 83 و 84.

[2]- فتحي المسكيني: ن.م الصفحة 84. الملاحظ بأن الفيلسوف المسكيني عمد إلى تعريب أفهوم **gestell** ب «قشتال» إلا أننا فضلنا البعد العربي للأفهوم وهي « الإطار».

شأن بلدانهم. منهج التدافع الحضاري يرمي إلى قصم ظهر الخصم من أجل قامة أكثر رفعة للبلد الذي يحمل جنسيته؛ ذلك من مفارقات التعايش الدولي حيث لا يستقيم هكذا تعايش إلا بكسر كرامة البلدان الأخرى. لذا لا نعتقد بجدية ما يتم الحديث عنه حول سلم عالمي، والتعايش الدولي المشترك وغيرها من الاجهزة المعرفية التي ترفع كصيغ للدعاية، فيما تنتصب في مقابلها مفاهيم إرهابية كالتدخل الدولي الإنساني والقتل المستهدف، والحوكمة العالمية الخ...

جوزيف ناي وهو أحد منظّري الاطروحة الاميركية، يعرِّف القوة بأنها «امتلاك كميات كبيرة نسبيا من عناصر كالسكان، والإقليم الجغرافي، والموارد الطبيعية، والقوة الاقتصادية، والقوة العسكرية، والاستقرار السياسي»[1]وهي تتكامل جميعاً لتكفل القدرة على فرض التصور ومنع الآخر من الاقتدار عليك، فهي عملية ثنائية لا تقوم إذا انتقى أحد جانبيها، إلا أنه يعيب على الطرح الصلد للقوة بأنه لا يهتم كثيرا إلى باقي مصاديق القوة والتي أسماها بـ «القوة الناعمة» التي تقوم على معامل الجاذبية الحضارية وإرادة الغير في التقمص، والتي تظل الأقل كلفة في جميع الأحوال من استعمالات القوة العسكرية.

ناي لا يلغي المقدرة العسكرية من المعادلة بقدر ما يريد تطعيمها بالجانب الجذاب في ما أسماه القيم والأخلاق والثقافة الأميركية الانكلوسكسونية. إلا أنه وأمام الانسدادات التطبيقية الكثيرة التي وقفت أمام ناظريه لأنه تيقن بأن العالم يكره الولايات المتحدة ويكره سياستها حتى من قبل من يحسبون على الأصدقاء، طوّع نظريته إلى سقف ثانٍ أسماه «القوة الذكية» التي تجمع بين القوة الصلدة والقوة الناعمة في الحراك الاستراتيجي.

لذا فإن حركيته هي ذات وجهة توسعية بجميع المصاديق حتى بالسلاح، وهي وجهة لا تنظر إلى العالم إلا بوصفه حقلا خصيباً لزرعه. فعندما ننظر بشيء من العمق إلى تصور جوزيف ناي بخصوص القوة الناعمة لا نجدها إلا استكمالا للمشروع الفوكويامي، الذي يصير العالم بحسب منطقه حاملاً لقيمة انكلوسكسونية خالصة.

فجوزيف ناي ينطلق من مقدمة أساسية أو لنقل عقيدة أساسية يعبر عنها قوله التالي: «لعل أميركا أقوى من أي دولة أخرى منذ الإمبراطورية الرومانية، إلا أنها مثل

[1]ـ جوزيف س ناي (الإبن): مفارقة القوة الأميركية ـ لماذا لا تستطيع القوة العظمى الوحيدة في العالم اليوم أن تنفرد في ممارسة قوتها ؟ ترجمة محمد توفيق البجيرمي، مكتبة العبيكان، سنة 2003، الصفحة 31 و 32.

روما ليست قوة لا تقهر، ولا هي عديمة التعرض للعطب والانكشاف..روما لم تخضع لنشوء إمبراطورية أخرى، ولكنها تداعت أمام موجة من هجمات البرابرة. أما الإرهابيون الذين يستخدمون التقنيات الحديثة العليا فهم البرابرة الجدد».[1] وناي هنا يرى المطابقة في القوة بين الإمبراطوريتين الرومانية والانكلوساكسونية، وهكذا تشبيه ليس ملتصقاً بعنوان القوة كما قد يتبادر إلى الذهن بل هو شبيه معنوي ونفسي أبعد، لأن المطابقة تهم حيثية « الإمبراطورية» بالأساس. و «البربرية» في الأعداء، وهو تصنيف قيمي، يرتكز عليه ناي للدفاع عن نظرية القوة الناعمة التي يراها الأكثر نفعاً لأنها تقلل من تكاليف الإكراه أو الإغراء عن طريق الإغواء.

في المجال النظري ترتكز القوة الناعمة على ثلاثة موارد هي «ثقافته (في الأماكن التي تكون فيها جذابة للآخرين)، وقيمه السياسية (عندما يطبقها بإخلاص في الداخل والخارج)، وسياساته الخارجية «عندما يراها الآخرون مشروعة وذات سلطة معنوية أخلاقية».[2] وبطبيعة الحال فإن صاحب النظرية يرى في الامبراطورية الأميركية كل مقومات الدولة القادرة على إغواء العالم.والغريب في الأمر أنه بهكذا كلام يكون قد منح مصداقية أكبر ومن الداخل على مصطلح «الشيطان الأكبر».. ذلك بأن سياسة الإغواء واحدة والغائية واحدة وهي حرف المسار الحضاري العالمي التنوعي لصالح «الأمركة».

كنسق فكري نستطيع القول ان صاحب نظرية القوة الناعمة يبحث عن حتميات تسدد فكرته القائمة على الربط التسلسلي من البناء القيمي إلى البناء الحركي إلى البناء الوظيفي، تتكدس كلها تحت مسمى « الإمبراطورية»، والملاحظ على جوزيف ناي أنه لا يهتم بمباني (الثقافة) أو (السياسة الخارجية) أو (القيم السياسية) من حيث هي حاملة للكرامة والتعددية وغيرها من الأبعاد التعايشية في مجتمع متغير ومتعدد، بل لا يرى أهميتها إلا في مصداق تطبيقها بالحذافير، فضلاً عن انه يحاول الهرب من مشروع التبرير لمباني هذه الزوايا الثلاث، لأن الثقافة الانكلوسكسونية لا تزال تستغرق معضلة الاعتداد العقلي، ولا تزال واقعة في مخاض لا يتوقف، كما أن القيم السياسية التي يشير إليها لم تعرف نهائياً توحداً فكريّاً، ولا السياسة الخارجية أبان عن مضمونها، فالجنبة

[1]- جوزيف س ناي: القوة الناعمة وسيلة النجاح في السياسة الدولية، ترجمة محمد توفيق البجيرمي، الطبعة الأولى سنة 2007 دار العبيكان الصفحة 13.

[2]ـ جوزيف س ناي: م.س الصفحة 32.

الوظيفيـة هـي المعتملـة في تصـوره، لا الجنبـة المبنائيـة. لقـد شرح نـاي أفهـوم «القـوة الناعمة» بأنـه قـدرة أمـة معينـة عـلى التأثير في أمـم أخـرى وتوجيـه خياراتهـا العامـة وذلـك اسـتناداً إلى جاذبيـة منظومـة قيمهـا ومؤسسـاتها بـدلا مـن القـوة والإكـراه[1].

بعـد أن اسـتعرضنا وجهـة نظره حيـال التأسـيس النظـري للقـوة الناعمـة لا بـأس مـن التطرّق إلى كيفيـة تصريـف هـذه القـوة في مجـال التطبيـق.في لحظـات كثيرة أشـار نـاي إلى لعبـة « البوكـر» حيـث صرح بأنـه يمكـن للدولـة أن يكـون لهـا كل مفاصـل القـوة لكنهـا قـد تخـسر فرصـة «الإمسـاك بـالأوراق الرابحـة في لعبـة البوكـر الدوليـة. فـإذا أظهـرت أوراقـا قويـة، فـإن مـن المحتمـل أن يطـوي الآخـرون مـا بأيديهـم مـن أوراق. وبالطبـع فإنـك إذا أسـأت اللعـب بأوراقـك، أو وقعـت ضحيـة الغـش والخـداع، تخـسر رغـم قوتـك، أو تفشـل عـلى الأقـل في الحصـول عـلى النتيجـة التـي تريدهـا»[2]. والتـي كررهـا في أكـثر مـن موضـع وخصوصـاً في تقدمـة بحثـه حـول مخاطـر « التعفـن الـذاتي» للجبهـة الداخليـة للولايـات المتحـدة[3]في يـد واحـدة « مـن مقـدرة عسـكرية، وقيـم حضاريـة، وقـدرة اقتصاديـة عالميـة لكنهـا تخـادع الخصـم لتحصـل عـلى أكـبر الأربـاح الممكنـة « فلعبـة البوكـر لا تنبنـي عـلى قـوة الأوراق الممسـوكة في اليـد بـل أيضـاً عـلى عنـصر المخادعـة وإفهـام الخصـم بأنـه يمكـن أن يفـوز ليضـع مبالـغ ماليـة طائلـة عـلى الطاولـة، عندهـا يتـم إظهـار الأوراق كلهـا للفـوز.

إذاً، تصريـف القـوة حسـب صاحـب النظريـة، تقـوم عـلى امتـلاك أوراق رابحـة مـن خـلال تصنيـع ذكي للكـذب والمخاتلـة بشـكل يضمـن الربـح. وإذا مـا حاولنـا تشـخيص هـذه الحالـة أكـثر، بـدت السياسـة الدوليـة في الفهـم الاميركي الانكلوسكسـوني بمثابـة منظومـة تقـوم عـلى أسـاس إظهـار عكـس الحقائـق الواقعيـة، للوصـول إلى النتائـج المرجـوة.

وهـذه الحيثيـة تظـل مهمـة، لأنهـا سـتفسر لنـا الكثير مـما يتصـل بــ «الاسـتراتيجيا الناعمة» للسـيطرة التـي تعتمدهـا الولايـات المتحـدة اليـوم في إدارة الفضـاء العمومـي العالمـي.

ان هـذا التصـور القـوي لا يمكـن أن يجـد لنفسـه مرتكـزاً إلا عـبر إرجـاع رؤيـة العـالم إلى المرحلـة القروسـطية.ثمة مـن يـرى في هـذا المضـمار أن العـالم أجمـع بـدأ يعـرف خصوصيات العصـور الوسـطى نفسـها، مـن قبـل اضمحـلال مؤسسـة الدولـة - الأمـة حيـث إن الأزمـات

[1]- Joseph S. Nye : u.s power and strategy after Iraq, foreign affairs, 1 July 2003.

[2]- جوزيف س ناي: ن.م الصفحة 32.

[3] ـ جوزيف س ناي: ن.م الصفحة 204 وما يليها.

المالية إذا مست دولة كالولايات المتحدة سوف تنعكس بالسلب على مجموعة من دول العالم، أو أنك عندما تنظر إلى جمهورية الصين فإنك تنظر إليها على أنها أكثر من دولة[1].

كذلك الحال بالنسبة إلى أفغانستان فإنك لا تستطيع أن تنظر إليها بما هي دولة كسائر الدول. وقد دافع عن هذا التصور في سلسلة مقالات لا تعدو أن تكون تكرارا لمجموعة ملاحظات يبديها هنا وهناك، لكن المحصلة هي أن العالم لم يعد قرية صغيرة، بل عاد القهقرى ليصير عالماً قروسطيّاً. حيث يسوده صراع على السلطة وتفكيك للإمارات الضعيفة، وفي ظل عولمة بات مشروعها أكبر من دولة واحدة، بل أكبر من أن يهتم بدولة واحدة[2].

وهكذا، فالمنظومة الفكرية التي يدافع عنها باراغ خانا تقوم على أن الشرعة الدولية وغيرها من الموازين الدولية لم تعد ذات قيمة تذكر، كما أن العصور الوسطى لم تعد منضبطة لهكذا تصور، وأن سياسة التقسيم الجغرافي لمجموعة من الدول خدمة لمصالح العولمة هي السائدة بلا رادع.في مقالة له حديثة رأى في التقسيم والتجزئة أمراً من الجميل فعله Breaking up is good to do، فقد اعتبر ان تقسيم السودان دولة في الشمال وأخرى في الجنوب مجرد خطوة في اتجاه تقسيم العالم كله، وبطبيعة الحال، ليس من

---

[1]- Parag khanna : Neo-Medieval Times, in good politics review december 2008. “The nation-state has just about passed away in terms of exclusivity. Now, when people talk about countries and international relations, they have to acknowledge that what they're talking about is, at best, a particular slice of what's going on in the world, and is not at all representative of the entirety of what's happening. But there are some exceptions. When you look at China, you don't exactly say that it is disappearing as a state. When you look at the financial crisis, all of a sudden, the United States is more of a state than ever. It has decided to take over practically the entire financial-services industry.”

[2]- parag khanna : op.cit. “The key principle is overlap. Many people think that because a company isn't a country, it falls beneath some jurisdiction. But more and more companies fall into all jurisdictions and under none at the same time, because all they do is regulatory arbitrage. They just move around wherever is best for them. Why did Halliburton go to Dubai? Changing this would never work because globalization is more powerful than any one country. Globalization creates perpetual, universal opportunities for nonstate actors to exploit. And governments can't control globalization. No one can.”

المستغرب أن يركز هذا الكاتب على منطقة الشرق الأوسط، جاعلا منها قدرا لا يرد[1].

ليس الغرض هو الغوص في مجمل أفكار باراغ خانا، بل فقط التنويه إلى مسألة حساسة جدًّاً، وهي أن أميركا تنظر إلى نفسها كإمبراطورية واما بقية العالم فإنهم مجرد رعايا واتباع. ولهذا لا ترى نفسها ملزمة بأي شرعية دولية، وهو ما تم التثبت منه خلال إعلان الحرب على العراق، بل نجد انها ذهبت أبعد من ذلك عندما أعلنت بأنها غير معنية بالأمم المتحدة إذا ما رأت مصلحتها في التدخل العسكري في أي مجال ترابي في العالم، في إطار ما أسمته بالحرب الاستباقية.

الحرب الاستباقية كما هو معلوم، قد لا تكون مؤسسة على مخاطر العدوان، بل يكفي أن ترتكز على استشعار «عدوانية النظام السياسي» لدولة أخرى، لتكون حربها ضده عادلة.

من داخل هذا الجهاز المعرفي وغيره من الدراسات الصادرة عن المحافظين الجدد تمّ مصوغ أطروحة «الحرب على الإرهاب». ان هذا التلبيس في المفاهيم لا غرض منه سوى رفع النقاش من السقف القانوني إلى السقف القيمي الديني والذي وُفِّق الباحث محمود حيدر في تسميته بـ «لاهوت الغلبة»[2] لأن مضامين الفكر تمتح من المنظومة الفكرية البروتستانتية النصية التي تقترب كثيرا من العهد القديم، ثم لتتقاطع قراءتها الختامية للتاريخ مع المنظور اليهودي التوراتي إلى حد بعيد.

وهذا الجهد المعرفي المتناسل في السياسة الدولية، جاء ثمرة تصور دافع عنه الباحث كينيشي أوهماي في كتابه « نهاية الأمة الدولة وانبعاث الجهوية الاقتصادية»[3] حيث خلص إلى أن التشابك الاقتصادي العالمي أخذ يتجاوز حد السيادة الدولتية حيث

---

**[1]- parag khanna ; breaking up is good to do, foreign policy, January 13, 2011. "This growing cartographic stress is not just America's challenge. All the world's influential powers and diplomats should seize a new moral high ground by agreeing to prudently apply in such cases Woodrow Wilson's support for self-determination of peoples. This would be a marked improvement over today's ad hoc system of backing disreputable allies, assembling unworkable coalitions, or simply hoping for tidy dissolutions. Reasserting the principle of self-determination would allow for the sort of true statesmanship lacking on today's global stage."**

[2]- محمود حيدر: لاهوت الغلبة – مصدر سبقت الإشارة إليه.

**[3] - Kenichi Ohmae : End of Nation State, the rise of regional economies, Harper Collins Publishers, 1996, p, 5.**

إنـه كفاعـل بـدأ يفقـد آليـة التحكـم والسـيطرة في حركـة البضائـع والأمـوال، وبـدأت هـذه الأخـيرة هـي التـي تتحكـم في حركتهـا الذاتيـة وتتخـذ القـرارات المناسـبة غفـلا عـن الإرادة الوطنيـة.

بـل إن المصلحـة الوطنيـة والسـيادة الوطنيـة أضحيـا عائقـاً اقتصاديّـاً يمكـن أن تواجهـه ثقافـة السـوق الحـرة، حيـث مجمـل الكتـاب جـاء اسـتدلالاً لتأكيـد هـذه القاعـدة، فقـد دعـا إلى إثبـات واقـع أن «الأمـة الدولـة» بمعناهـا الكلاسـيكي أضحـت غـير طبيعيـة، ومسـتحيلة في نفـس الآن، أمـام الاقتصـاد العولمـي، ثـم عـاد ليؤكـد المقتـضى نفسـه في كتابـه «المرحلـة الآتيـة للعولمـة» حيـث وضـع تفسـيراً أكـثر دقـة لمقصـده مـن الدولـة الجهويـة. إذ إنّ هـذا النـوع مـن الـدول يسـمح بهامـش تعاقـدي دولي يتجـاوز المركزيـة الإداريـة والسياسـية في نفسـه الآن، كـما قـدّم اليابـان والهنـد والصـين كنـماذج جديـدة، وناجحـة، وكفاعلـين أساسـيين في حركـة الاقتصـاد العالمـي[1].

هكـذا جهـد اسـتتبع آراء متضاربـة بـين خـبراء الـدول المتمسـكة بهامـش فعاليـة للسـيادة الوطنيـة، وبـين تلـك القائلـة بالـزوال الـكلي للسـيادة الدولتيـة. مـع ذلـك يبقـى السـؤال ضمـن هـذا الاشـكال عـلى النحـو التـالي: لمـن تكـون الأولويـة في التعاطـي، هـل للدولـة بوصفهـا فاعـلاً عالميّـاً سـواء في ظـل المدرسـة الواقعيـة أو الواقعيـة الجديـدة أو حتـى البنائيـة، أم للدولة التـي تعطـي الأولويـة إلى إيديولوجيـة السـوق الحـرة كـما تتبناهـا المدرسـة الليبراليـة والليبرالية الجديـدة؟.. كل تيـار مـن هذيـن الاتجاهـين يسـعى إلى الاسـتدلال على صحـة موقفـه التنظيري والتشـخيصي لدائـرة الفعاليـة، يقـول الباحـث المغـربي سـعيد الصديقـي: «فـإن ظاهـرة العولمة أخضعـت مفهـوم السـيادة وغـيره مـن المفاهيـم الرئيسـية في علـم السياسـة للمراجعـة وإعـادة التعريـف، فأصبحنـا نعـاصر موجـة مـن الكتابـات التـي تشـكك في المفهـوم التقليـدي للسـيادة الوطنيـة القائـم عـلى نمـوذج الدولـة التـي تراقـب بشـكل مسـتقل شـكل ومضمـون سياسـتها العامـة، وتعتـبره إمـا مفهومـا مهجـورا، أو أنـه ينتمـي إلى تقليـد مذهبـي في طريـق الفنـاء، وإمـا متجـاوز نظريّـاً وغـير نافـع عمليّـاً، لأن الرهانـات الدوليـة الجديـدة والمشـكلات غـير المسـبوقة والحـدود الاقتصاديـة والجمركيـة التـي رسـمتها تحـولات العولمـة لا تتوافـق مـع

---

**[1] - Kenichi Ohmae : The Next Global Stage, Challenges and Opportunities in Our Borderless World, Wharton school publishing, 2005, chapter four.**

الحـدود السياسـية التـي يقـوم عليهـا المفهـوم التقليـدي للسـيادة»[1]. مـما يفـرض عليهـا إعـادة النظـر في أولوياتهـا الحديثـة في ظـل هـذه المتغـيرات حتـى تحافـظ عـلى مكانتهـا كفاعـل محـلي ودولي.

مثـل هـذا النظـر يتخـذ مقامـاً محوريّـاً في نظريـات الدولـة في زمـن مـا بعـد العولمـة كـما يسـتلزم إعـادة النظـر في كل المداميـك الدولتيـة سـواء لجهـة ناظميتهـا للشـأن الوطنـي، أو تدبيريتهـا للشـأن الـدولي.

طبعـا مـا نريـد التنويـه إليـه الآن هـو أنـه في الاسـتراتيجيات العالميـة لم يعـد يُنتبـه للأمـم المتحـدة عـلى أسـاس أنهـا رمـز الشرعيـة، بـل يُكتفـى بالنظـر إليهـا عـلى أنهـا أداة تخـدم غرضـا مرحليـا يمكـن تجاوزهـا بـكل سـهولة.

يفـضي المضيـق النظـري الـذي يعـبره عـالم اليـوم الى أن العقـل الاسـتراتيجي الأنكلـو-أمـيركي أضحـى أحـادي البعـد وتقسـيميّاً ليكـون بهـذا عـلى وصـل وثيـق بالعقـل القروسـطي الـذي طالمـا سـعى كانـط إلى محاربتـه مـن أجـل خلـق اتحـاد عالمـي عـادل. لأن جزئيـة «التقسـيم» و «العـدوان المسـتمر» فكـرا وممارسـة هـي أحـد أهـم نواقـض المـشروع الكانطـي ذاتـه، والتـي لا تقـع إلا ضمـن خانـة « العمـل المشـين».

ولـذا فـإن ما ذهبنـا إليـه في تأصيل الموجـود التاريخـي الانكلوساكسـوني بصيغتـه الأميركية، يضعنـا أمـام حقائـق تنقـضي معهـا علـة هـذا الوجـود وتضعـه عـلى محـك الاضمحـلال كقـوة عظمـى (بالقـوة) وصـولاً الى تهافتـه واضمحلالـه بالفعل.

[1] - سـعيد الصديقـي: هـل تسـتطيع الدولـة الوطنيـة أن تقـاوم تحديـات العولمـة ؟ ضمـن عمـل جماعـي تحـت عنـوان العولمـة والنظـام الـدولي الجديـد ، صـادر عـن مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، الطبعـة الثانيـة سـنة 2010، الصفحـة 119.

## هذا الباب

يُعنى باب "الشاهد" بتظهير شخصيّة ريادية ذات حضور وتأثير في نطاق الحضارة العربية والإسلامية، أو على نطاق عالمي، كما هو حال عدد وازن من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانية بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

❖ في هذا العدد نُسلّط الضوء على الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي من أصل ألماني إريك فروم ، ندرس سيرته الذاتية وتحولاّته الفكرية والوجدانية من خلال أعماله ومؤلفاته.

# الشاهد

## إريك فروم
## فيلسوف المفارقة والوصل

# مطالعة في حياة وأعمال إريك فروم

## الشجاعة.. لتكون إنساناً

راينر فانك Rainer Funk [*]

كثيراً ما يشار إلى إريك فروم كأحد أكثر المحللين النفسيين تأثيراً وشعبية في أميركا. فمن بين كل علماء النفس الذين حاولوا أن يَصُوغوا نظاماً أكثر ملاءمة من نظام فرويد للتعامل مع حياتنا المعاصرة، لا يوجد من كان أكثر منه إنتاجية أو أوسع تأثيراً. حتى لقد كان على جون هومر تشار ـ وهو أحد أعتى نقاد فروم ـ أن يعترف أن كتابات فروم تبرز اسمه في أي نقاش جاد حول المشاكل الإجتماعية الحديثة.

هنا مقالة تحليلية لحياة فروم والتحولات الفكرية التي عاشها على امتداد أكثر من نصف قرن.

«**المحرر**»

إن تزايد عدد الأطروحات الجامعية التي تدور حول فروم لهي شهادة على النقاش العلمي المستمر حول أفكاره واكتشافاته. إذ ينحدر مؤلفو هذه الأطروحات من خلفيات علمية مختلفة، وكلهم مهتمون بتحديد أهمية آراء فروم في حقول تخصصهم، في حين ان هذا المجال الواسع من الإهتمام يعكس سعة الآفاق التي تعاملت معها كتابات وآراء فروم.

قبل أن نلخص نتاج فروم الأدبي علينا أن نرسم صورة مقتضبة عن حياته وسوابقه الفكرية. ولد إريك فروم في فرانكفورت آم ماين في 23 آذار 1900 حيث كان الولد الوحيد لوالدين من اليهود الأرثوذوكس. وصف فروم والديه بأنهما يعانيان من حالة شديدة من العصاب كما أشار إلى نفسه بأنه ربما كان ولداً عصابيّاً لا يطاق بدوره. كان

---

*ـ فيلسوف ولاهوتي ألماني ـ متخصص بفكر إريك فروم.

ـ ترجمة: ر. طوقان.

العنوان الاصلي للنص بالانكليزية Erich Fromm’s Life and Work

From the Book “Erich Fromm: The Courage to Be Human”ـ Rainer Funk

للديـن اليهـودي الـذي يمارسـه والـدا فـروم ـ حيـث كان أبـوه ينحـدر مـن سـلالة قديمـة مـن الحاخامـات ـ والـذي مارسـه فـروم نفسـه حتـى السادسـة والعشريـن مـن عمـره، أثرعميـق عليـه. درس فـروم العهـد القديـم بشـكل مكثـف حيـث أعجـب بشـكل خـاص بالأنبيـاء إشـعيا وعامـوس يشـوع لأنهـم وعـدوا بالسـلام الشـامل للعـالم ثـم درس في شـبابه التلمـود عـلى أيـد الحاخـام جـاي هوروفيتـز وبعـد ذلـك في أيـام دراسـته الجامعيـة تلقـى المزيـد مـن التعليـم عـلى أيـدي سـلمان رابينكـوف في هيدلـبرغ ونحميـا نوبـل ولودفيـغ كـراوس في فرانكفـورت وكان تأثـير هـؤلاء المعلمـين عليـه عظيـماً: فقـد كان لرابينكـوف توجـه إشـتراكي أمـا نوبـل فـكان توجهـه صوفيّـاً وروحانيّـاً وكانـت هـذه التوجهـات كلهـا حـاضرة كمواضيـع لكتابـات فـروم ومجـالات اهتمامـه.

كانـت حادثـة انتحـار صديقـة للعائلـة تبلـغ العشرين من عمرهـا ـ والتـي كان سـبب انتحارها رغبتهـا في أن تدفـن بجانـب أبيهـا المتـوفى حديثـاً والـذي كانـت تكـن لـه حبّـاً مفرطـاً ـ هـي التي ذكـر فـروم أنهـا تجربـة طفولتـه التـي دفعتـه إلى الاهتـمام بسـيغموند فرويـد والتحليـل النفسـي. كذلـك ربمـا توجـد علاقـة بـين هـذه الحادثـة التـي حصلـت حـين كان فـروم في الثانيـة عـشرة مـن عمـره وعمليـة إعـادة التفسـير التـي أجراهـا لعقـدة أوديـب، وكذلـك لشـكِّه العميـق في جميـع العلاقـات غـير العقلانيـة والتكافليـة القائمـة عـلى الاتكاليـة، وكذلـك أطروحتـه القائلـة بوجـود مشروعـين ممكنـين للحيـاة: المـشروع البيوفيـلي (biophilous) أو المنتـج المحـب للحيـاة، والمـشروع النيكروفيـلي (necrophilous) أو غـير المنتـج والـكاره للحيـاة.

لكـن تعاطـف فـروم مـع الأنبيـاء ورؤاهـم الخلاصيـة حـول التعايـش المتناغـم بـين جميـع الأمـم اهتـز حتـى النخـاع جـراء الحـرب العالميـة الأولى، إذ جعلتـه فظائـع هـذه الحـرب يفقـد ثقتـه بشـكل متزايـد بـكل المبـادئ الرسـمية والتنبـؤات المتغطرسـة حـول الانتصـارات القوميـة: «حـين انتهـت الحـرب العالميـة الأولى سـنة 1918 كنـت شـاباً شـديد الاضطـراب، إذ استحوذت عـليّ تسـاؤلات حـول كيـف كان مـن الممكـن للحـرب أن تحصـل، وكانـت امنيتـي أن أفهـم لاعقلانيـة السـلوكيات الإنسـانية الجماعيـة مـع رغبـة عارمـة في أن يسـود السـلام ويتحقـق التفاهـم العالمـي.

كذلـك فقـد نمـا في داخـلي شـك عميـق بـكل الأيديولوجيـات والإعلانـات الرسـمية، وامتـلأ ذهنـي بقناعـة أن «**مـن بـين الجميـع عـلى واحـد أن يشـكك**»[1].

---

[1]- Cf. E. Fromm, Beyond the Chains of Illusion (1962a), p. 9.

عمقت قراءة فروم لأعمال كارل ماركس من اهتماماته السياسية، فقد رأى فيه المفتاح لفهم التاريخ والتجلي العلماني للنزعة الإنسانية الراديكالية التي عبرت عنها رؤى أنبياء العهد القديم الخلاصية.

إذا أخذنا بالحسبان هذه المشاكل التي شغلت ذهن فروم فإن من الطبيعي بالنسبة إليه أن يبدأ حياته العلمية بدراسة علم النفس والفلسفة وعلم الإجتماع. بعد فصلين دراسيين أمضاهما فروم في جامعة فرانكفورت التحق بجامعة هيدلبرغ سنة 1919 لكي يدرس على اساتذة كبار مثل ماكس فيبر وكارل ياسبرز وهينريخ ريكيرت حيث حصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة سنة 1922 بعد كتابته لأطروحة عن البنية الإجتماعية ـ النفسية لثلاثة مجتمعات يهودية في الدياسبورا: اليهود القراؤون، والحاسيديم، واليهود الإصلاحيون. بعد المزيد من الدراسة للطب النفسي وعلم النفس في ميونيخ تزوج فروم من فريدا رايخمان سنة 1926 لكن هذا الزواج لم يستمر طويلاً. من سنة 1928 إلى سنة 1929 تلقى فروم تدريباً في التحليل النفسي من الدكتور لاندوير والدكتور فيتمبرغ في ميونيخ، وفي سنة 1929 أصبح تلميذاً لكل من هانز ساخس وثيودور رايك في معهد التحليل النفسي في برلين. في سنة 1930 أوجد فروم مع آخرين معهد جنوب ألمانيا للتحليل النفسي في فرانكفورت آم ماين وفي السنة نفسها أصبح عضواً في معهد الدراسات الإجتماعية في جامعة فرانكفورت حيث درّس التحليل النفسي. والمعروف ان «مدرسة فرانكفورت» في علم النفس انطلقت من هذا المعهد.

### معاناة معهد فرانكفورت

لكن دور فروم المهم كعضو في معهد فرانكفورت للأبحاث الإجتماعية أهمل عمداً بعد أن تركه في أواخر ثلاثينيات القرن العشرين وخصوصاً من قبل ماكس هوركهايمر. وسيكون تصحيح هذا الإهمال من أعمال البحث التاريخي الهامة. ولقد تردد هوركهايمر في الإعتراف بعضوية فروم لدرجة أنه حين سأله أوسكار هيرش سنة 1969 عن أعضاء المعهد سنة 1930 كانت إجابته: «كان هناك عدد من الناس: علي أن أبدأ بذكر فريدريك بولوك وفرانز بوركيناو وهينريك غروسمان وكارل أوغست فيتفوغل وليو لوفنثال وكارل كورش وغيرهارد ماير وكيرت ماندلبوم. قام غرونبرغ بتوظيف كل هؤلاء ما عدا لوفنثال وكلهم نشروا كتباً في سلسلة منشورات المعهد. كان هناك أيضاً بعض المحللين النفسيين

لكـن ارتباطهـم لم يكـن وثيقـاً عـلى الدرجـة نفسـها. كان كل مـن كارل لاندوير وهينريـخ منـغ وإريـك فـروم وبعـض الآخريـن مـن أعضـاء هـذه المجموعـة عقـدوا نـدوات دراسـية حـول التحليـل النفسي ولكـن ليـس في الجامعـة بـل في المعهـد».

مـع ذلـك ليـس مـن الصحيـح أن ارتبـاط فـروم «لم يكـن وثيقـاً لنفـس الدرجـة» ولم يكـن مجـرد واحـد مـن مجموعـة مؤلفـة مـن كثيريـن. في سـنة 1930 كان هوركهايمـر نفسـه قـد دعـاه كخبـير في التحليـل النفـسي ليصبـح واحـداً مـن أربعـة أعضـاء شـكلوا المجموعـة الأساسـية في المعهـد ممـن يفـترض أن يكونـوا زمـلاء مـدى الحيـاة فيـه. قَبِـلَ فـروم وأمـضى السـنوات التاليـة في دراسـة تركيبـة الشـخصية الاسـتبدادية بـين العـمال والموظفـين الألمـان قبـل هتلـر (والـذي نـشر تحـت اسـم «الطبقـة العاملـة في جمهوريـة فيـمار الألمانيـة: دراسـة نفسـية وإجتماعيـة»[1]). قـد يكـون سـبب نسـيان العمـل الأكاديمـي الـذي قـام بـه فـروم في «مدرسـة فرانكفـورت» عائـدا الى المعاملـة الغريبـة للمنشـقين التـي اعتمدهـا أعضـاء المعهـد الذيـن كانـوا مسـؤولين عنـه في ذلـك الوقـت. لكـن الرغبـة في جعـل النـاس ينسـون فـروم وعملـه لا بـد وأن ترتبـط مـع النيـة في التنصـل مـن الأسـاليب الماركسـية واكتشـافات التحليـل النفـسي المتعلقـة بدراسـة البنيـة الاسـتبدادية لشـخصية العـمال والموظفـين الألمـان مـع بـروز الرايـخ الثالـث (النظـام النـازي) وهـذا ينطبـق بشـكل خـاص عـلى هوركهايمـر الـذي توجـد الكثـير مـن المـؤشرات إلى تخليـه عـن المعتقـدات الماركسـية وتوجهـه (ولعـل مـن الأفضـل أن نقـول رجوعـه) إلى قناعـات بورجوازيـة خـلال المرحلـة الاولى مـن إقامتـه في الولايـات المتحـدة. سـبب هـذا التحـول هـو خشـيته مـن أن يصنـف كيسـاري أو ماركسي في بـلاد لا رواج لهـذه الأفـكار فيهـا. بحسـب فـروم كان هـذا أيضـاً سـبب إبـدال هوركهايمـر لعبـارتي «النظريـة الماركسـية» بـ«النظريـة النقديـة» و «المجتمـع الرأسـمالي» بـ«المجتمـع المنسـلخ».

مـن الأحـداث الهامـة الأخـرى في حيـاة فـروم الثقافيـة قبيـل سـنة 1930 كانـت قراءتـه لكتـاب عـالم الأنثروبولوجيـا يوهـان ياكـوب باخوفـن (1815ـ1887) «حـق الأم» (Mother Right). لقـد أثـرت آراء باخوفـن حـول الرابـط بـين البنـى الإجتماعيـة الأموميـة أو الأبويـة مـن ناحيـة والظواهـر الإجتماعيـة والنفسـية مـن ناحيـة أخـرى في آراء فـروم لجهـة التأثـير المتبـادل بـين البنـى الإجتماعيـة والنفسـية والتـي ذهبـت أبعـد مـما ذهـب إليـه فرويـد.

---

**[1]- Cf. Fromm, Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung, 1980a; English edition: The Working Class in Weimar Germany. A Psychological and Sociological Study, London: Berg Publishers, 1984**

بـدءاً مـن سـنة 1930 توجهـت أبحـاث فـروم نحـو الجمـع بـين هـذه الآراء والعلـوم المختلفـة كـما قـال: «أردت أن أفهـم القوانـين التـي تحكـم الفـرد الإنسـاني وكذلـك قوانـين المجتمـع، أعنـي قوانـين البـشر في وجودهـم الإجتماعـي. حاولـت أن أرى الحقائـق الثابتـة في مفاهيـم فرويـد مقابـل تلـك الفرضيـات التـي كانـت بحاجـة إلى المراجعـة. وكذلـك حاولـت أن أفعـل ذات الـشيء في نظريـة ماركـس حتـى حاولـت أن أصـل إلى توفيـق مبنـي عـلى فهـم وانتقـاد كل مـن هـؤلاء المفكريـن»[1].

طـوّر فـروم، لهـذا المـشروع، طريقتـه الإجتماعيـة ـ النفسـية الخاصة التـي ـ وبخـلاف فيلهلم رايـخ وهيربـرت ماركيـوزـ لم ترتكـز عـلى نظريـات فرويـد الجنسـية. حـين يقـوم الواحـد منا بمسـح شـامل لنتـاج فـروم العلمـي والفكـري الهائـل سـيلاحظ أن كل أعمالـه المتأخـرة كانـت شروحـات وتعديـلات ـ حتـى لـو كانـت كبـيرةـ لهـذه السـوابق الفكريـة والروحية والاكتشـافات ا لمنهجية .

**زمن النازية.. ارتحال وهجرة**

أجـبر بـروز القوميـة الإشـتراكية (النازيـة) معهـد فرانكفـورت للأبحـاث الإجتماعيـة عـلى الهجـرة إلى جنيـف في البدايـة، وبعـد ذلـك إلى جامعـة كولومبيـا في الولايـات المتحـدة سـنة 1934. بعـد مـرض طويـل أقـام فـروم خلالـه في دافـوس، قَبِـلَ دعـوة مـن معهـد شـيكاغو للتحليـل النفـسي لإعطـاء سلسـلة مـن المحـاضرات سـنة 1934، وحـين اسـتقر الأمـر بمعهـد الدراسـات الإجتماعيـة في مقـره الجديـد في نيويـورك التحـق بـه فـروم واسـتمر في عملـه فيـه بينـما ظـل يمـارس التحليـل النفـسي.

تعـرف فـروم في نيويـورك عـلى كل مـن كلارا ثومبسـون وهـاري سـتاك سـوليفان ووليـام سـيلفربرغ، وخـلال الفـترة الممتـدة بـين 1935 و1939 عمـل كبروفيسـور زائـر في جامعـة كولومبيـا، كـما اسـتمر ارتباطـه مـع معهـد الأبحـاث الإجتماعيـة حتـى نهايـة ثلاثينـات القـرن العشريـن حـين قـام كل مـن ماكـس هوركهايمـر وهيربـرت ماركيـوز ضـد تفسـيره للنظريـة الفرويديـة للدوافـع حيـث اتهـماه بالميـل إلى الفرويديـة المحدثـة أو بكونـه فرويـدي محـدث اسـترجاعي. لكـن فـروم اسـتمر في تطويـر أفـكاره ـ التـي وإن كانـت تنطـوي عـلى بعـض سـمات القرابـة مـع أفـكار الأكاديميـين الذيـن سـموا بالفرويديـين المحدثـين أمثـال كاريـن

[1]- **Fromm, Beyond the Chains of Illusion (1962a).**

هـورني وهـاري سـتاك سـوليفان وآبـرام كاردينـر مـن حيـث تركيزهـا عـلى «الثقافـة» ـ لكـن هـذا لم يمنعـه مـن إبعـاد نفسـه عـن هـؤلاء المفكريـن. يقـول فـروم في هـذا الصـدد: «رغـم أننـي أصنـف مـع هـورني وسـوليفان كأحـد الميالـين إلى التحليـل النفـسي عـلى أسـاس الثقافـة، أو كأحـد أعضـاء المدرسـة الفرويديـة المحدثـة إلا أن هـذا التصنيـف لا مـبرر لـه. فبالرغـم مـما يربطنـي بهـما مـن صداقـة شـخصيّة، وعمـلي معهـما ووجـود بعـض وجهـات النظـر المشـتركة بيننـا، وخصوصـاً فيـما يتعلـق بنظريـة «اللبيبيـدو»، إلا أن النقـاط التـي تفـرق بيننـا تزيـد عـلى تلـك التـي تجمعنـا. فهـورني وسـوليفان يفكـران في الأنمـاط الثقافيـة مـن حيـث وجهـة النظـر الأنثروبولوجيـة التقليديـة، أمـا مقاربتـي الشـخصية لهـذا الأمـر فتتجـه إلى تحليـل ديناميـكي للقـوى الاقتصاديـة والسياسـية والنفسـية التـي تشـكل أسـاس المجتمـع»[1].

### فروم «الأميركي»

كان سـبب هـذا التحفـظ وخاصـة بالنسـبة لكاريـن هـورني هـو وجـود نزاعـات داخليـة ضمـن حَرَكَـة التحليـل النفـسي في الولايـات المتحـدة خـلال سـنين الحـرب العالميـة الثانيـة، فبينـما عـارض فـروم وهـورني مـع آخريـن سـنة 1941 معهـد التحليـل النفـسي في نيويـورك وسـاهموا مسـاهمات كبـيرة في إنشـاء المعهـد الأمـيركي لتقـدم التحليـل النفـسي، أدت أسـباب شـخصية إلى انفصـال فـروم عـن هـورني سـنة 1943 حيـث أسـس مـع كلارا ثومبسـون وهـاري سـتاك سـوليفان وآخريـن فـرع نيويـورك مـن مدرسـة واشـنطن للطـب النفـسي التـي كانـت تدعمهـا مؤسسـة ويليـام آلانسـون وايـت للطـب النفـسي.

خـلال سـنين الحـرب حـاول فـروم أن يوضـح للجمهـور الأمـيركي النوايـا الحقيقيـة للنظـام القومـي الإشـتراكي. في سـنة 1945 قـام هـو وآخـرون بتأسـيس معهـد ويليـام آلانسـون وايـت للطـب والتحليـل والعلـوم النفسـية حيـث كان مديـر الكليـة ومديـر لجنـة التدريـب في المعهـد بـين سـنتي 1946 و1950. قـام فـروم بالكثـير مـن أعـمال التعليم خـلال أربعينـات القـرن العشرين حيـث كان بروفيسـوراً في علـم النفـس في جامعة متشـيغن بـين 1947 و1947 وبروفيسـوراً زائراً في جامعـة ييـل سـنتي 1948ـ1949. وكذلـك عضـواً في الهيئـة التعليميـة لكليـة بيننغتـون مـن 1941 إلى 1949 وفي سـنة 1949 سـيكون بروفيسـوراً مسـاعداً للتحليـل النفـسي في جامعـة نيويـورك.

[1]- E. Fromm, The Crisis of Psychoanalysis (1970a), p. 21, fn.; cf. Fromm, The Heart of Man (1964a), p. 14; and Fromm and Evans, Dialogue with Erich Fromm (1966f), pp. 58f.

تـزوج فـروم للمـرة الثانيـة سـنة 1944 وأصبـح مواطنـاً أميركيّـاً. وبنـاء عـلى نصيحـة أسـداها لـه طبيـب يعالـج زوجتـه المريضـة بأنهـا قـد تسـتفيد مـن الطقـس الأفضـل في المكسـيك إنتقل فـروم مـن بينينغتـون إلى عاصمـة المكسـيك ـ مدينـة ميكسـيكو ـ ليعمـل كاسـتاذ في الجامعـة الوطنيـة المسـتقلة في المكسـيك، حيـث أسـس فـرع التحليـل النفـسي في كليـة الطـب التابعـة للجامعـة. درَّس فـروم في تلـك الجامعـة حتـى سـنة 1965 حيـث أصبـح بروفيسـوراً فخريّـاً. بالإضافـة لمهـمات فـروم التعليميـة في المكسـيك ظـل يتابـع مسـؤولياته في معهـد ويليـام آلانسـون وايـت كـما شـغل منصـب بروفيسـور علـم النفـس في جامعـة ميتشـيغن بـين 1975 1691 و1975 وكذلـك بروفيسـوراً مسـاعداً لعلـم النفـس في جامعـة نيويـورك بعـد سـنة 1962. بالرغـم مـن نشـاطات فـروم التعليميـة المكثفـة إلا أنـه ظـل يمـارس التحليـل النفـسي لأكـثر مـن 54 سـنة، مـع نشـاطه كمـشرف ومعلـم للتحليـل النفـسي فضـلاً عـن مشـاركته في العمـل الميـداني في مجـال علـم النفـس الإجتماعـي عـلى مـدى فـترة اقامتـه في المكسـيك.

اهتـم فـروم بشـغف بالسياسـة منـذ طفولتـه، وفي منتصـف خمسـينيات القرن العشريـن انضم إلى الحـزب الإشـتراكي الأمـيركي وحـاول (دون جـدوى كـما تبـين لاحقـاً) أن يقـدم لـه برنامجـاً جديـداً بالرغـم مـن اعترافـه بأنـه وبطبيعتـه غـير مؤهـل للعمـل السـياسي إلا أنـه قـام بالكثـير لتنويـر الشـعب الأمـيركي حـول إمكانيـات ونوايـا الإتحـاد السـوفييتي ونوايـاه، في حينـه لاقـت جهـوده أفضـل تعبـير عنهـا في «هـل ينتـصر الإنسـان؟ بحـث في الحقائـق والأوهـام المتعلقـة بالسياسـة الخارجيـة» (May Man Prevail? An Inquiry into the Facts and Fictions of Foreign Policy) (1691) والـذي كشـف فيـه فـروم أن الخـوف مـن العـدوان الـروسي لا يعـدو كونـه وهـماً مـن خـلال تحليـل البنيـة الاجتماعيـة الشـيوعية في ذلـك الوقـت، وحتـى في سـنة 1974 قـام فـروم بنـاء عـلى اقـتراح مـن السـيناتور ويليـام فولبرايـت بكتابـة مقـال عـن سياسـة الانفـراج الـدولي (détente) لتقـرأ في اسـتجواب عقدتـه لجنـة العلاقـات الخارجيـة التابعـة لمجلـس الشـيوخ الأمـيركي حـول العلاقـات الأميركيـة مـع الـدول الشـيوعية.

درَّس فـروم نوعـاً مـن الفلسـفة الإنسـانية الاشـتراكية التـي ترفـض كلاًّ مـن الرأسـمالية الغربيـة واشـتراكية الإتحـاد السـوفييتي الشـيوعية وتتعاطـف مـع تفسـير مجموعـة «البراكسـيس» اليوغوسـلافية للاشـتراكية. كـما كان اهتمامـه السـياسي الأكـبر بحركة السـلام الدوليـة حيث كان الدافـع الأسـاسي لهـذا الاهتـمام وجهـة النظـر القائلـة بأنـه وفي إطـار الحالـة الدوليـة الراهنـة سـيقرر مـا إذا كانـت البشريـة سـتتبع الطريـق العقـلاني وتمسـك بحبـال مصيرهـا أو سـتدمر

نفسها في أتون حرب نووية شاملة. كان فروم من مؤسسي حركة سين (SANE) ـ والتي تعني حرفيّاً: عاقل ـ التي كانت أهم حركة سلام أميركية حيث لم تعارض هذه الحركة سباق التسلح النووي فحسب، بل والحرب في فيتنام أيضاً. كان آخر نشاط سياسي هام قام به فروم هو عمله للسيناتور يوجين مكارثي خلال حملته ليصبح مرشح الحزب الديموقراطي في الانتخابات الرئاسية التي عقدت في تلك السنة.

## فروم أديباً وعالماً

بعد 1965 ركز فروم أكثر وأكثر على كتاباته وبدءاً من سنة 1968 بدأ يمضي أشهر الصيف في مناخ منطقة تيسين (سويسرا) الشديد الاعتدال قبل أن ينتقل إليها بشكل نهائي سنة 1974، حيث استقر هو وزوجته أنيس في مدينة مورالتو بعيداً عن الوتيرة المحمومة للحياة العصرية حتى توفي في 18 آذار 1980. لكن الوحدة والتقاعد على بحيرة ماجيوري لم يقلّل من اهتمام فروم بالمشاكل المعاصرة كما يظهر جليّاً من نتاجه الأدبي في السنوات الأخيرة من حياته. حين نستعرض آثار فروم لا يمكننا إلا أن نلاحظ تنوع وسعة مجالات اهتماماته وأبحاثه، فأطروحة الدكتوراه ذات التوجه الإجتماعي التي كتبها في الثانية والعشرين من عمره تبحث في «العلاقة المتبادلة بين البنية الإجتماعية والفكرة (الدينية) الموضوعة في عهدتها»[1] بين يهود الدياسبورا، كما يظهر فروم في مجموعة مقالات أقصر كتبها بين سنتي 1926 و1930 كفرويدي تقليدي محض بينما تظهر مقالة كتبها سنة 1930 تحت عنوان «تطور عقيدة المسيح: دراسة نفسية تحليلية في الوظيفة الإجتماعية ـ النفسية للدين» (The development of the Dogma of Christ. A psychoanalytical study on the sociopsychological function of religion) اهتمامه بعلاقة الدين والفكرة الدينية مع الوقائع الإجتماعية والحضارية، وتمثل أول مثال على أسلوب فروم الخاص في التحليل الاجتماعي ـ النفسي لهذه الظواهر وتختلف عن كل من نظرية البناء الفوقي الماركسية الجلفة كما تختلف عن التحليل الثقافي النفساني المبني على آراء فرويد.

خلال مقالاته التالية شرح فروم طريقة «علم النفس التحليلي الاجتماعي» التي يلعب فيها «الفهم لأهمية نظريات باخوفن وبريفوت حول الأمومية دوراً هامّاً كما يمثل استقصاء السلطة والعائلة التي تستخدم هذه الطريقة الاجتماعية ـ النفسية نوعاً من الاختبار لها»[2].

[1]- E. Fromm, Das jüdische Gesetz (1989b), p. 237.
[2]- Cf. E. Fromm, „Sozialpsychologischer Teil" (1936a).

بعد عدة سنين لم يكتب خلالها فروم أي شيء عاد لينشر أول كتاب متخصص في علم النفس الإجتماعي: «الهروب من الحرية» (Escape from Freedom) سنة 1941، وبناء على تحليل للعلاقة بين البروتستنتية وبداية تطور الرأسمالية يظهر هذا العمل عجز الإنسان المعاصر عن تقدير «حريته من شيء ما» كـ «حرية لفعل شيء ما»، بدلاً من ذلك وكما يكتب فروم يحاول الإنسان المعاصر أن يهرب من الحرية ليضع نفسه تحت علاقات اتكال إستبدادية، وخلال هذه العملية يتحول إلى إنسان تدميري وانصياعي. كان لآراء هذا الكتاب حول الوضع في ألمانيا النازية تأثير عميق على الجمهور الأميركي مع أن تفسير فروم الاجتماعي لحركة الإصلاح الديني (البروتستنتية) أدى إلى انتقادات حادة من البعض.

تلا هذا العملُ سنواتٍ من الجهود المكثفة لتوضيح الروابط بين البنى الإجتماعية ـ الإقتصادية من ناحية والحاجات الإنسانية كضرورات نفسية في توجيه الاستيعاب والتنشئة الإجتماعيين من ناحية أخرى. طور فروم في جهده هذا دراسة لخصائص الشخصية توسع مجال نظرية الليبيدو الفرويدية والصورة الضيقة التي ترسمها للإنسان بينما تشير في نفس الوقت إلى الأهمية الأخلاقية لمختلف توجهات الشخصية. وجدت نتائج هذا البحث تعبيرها في ما يمكن أن يعتبر عمل فروم المركزي: «الإنسان لنفسه ـ بحث في علم نفس الأخلاق» (An Inquiry into the Psychology of Ethics ـ Man for Himself).

## اطروحة «المجتمع العاقل»

طور كتاب «المجتمع العاقل» (The Sane Society) الذي نشر سنه 1955 المواضيع التي رأيناها في «الهروب من الحرية» و«الإنسان لنفسه»، كتب فروم هذا الكتاب من وجهة نظر أخلاقية إنسانية، مشيراً إلى الأسباب الاجتماعية ـ الاقتصادية التي تمنع اليوم من تحقيق ما أسماه بـ «المشروع الإنساني»، فكشف من خلال تحليله للبنى الاجتماعية للرأسمالية والبيروقراطية الحديثة عن ظاهرة الاغتراب الكونية وأنه لا يمكن التغلب عليها إلا إذا تغيرت الظروف الافتصادية والسياسية والثقافية من أساسها باتجاه اشتراكية ديموقراطية وإنسانية.

بالإضافة الى هذه الأعمال الثلاثة مع وفرة الملاحظات والإكتشافات التي احتوت عليها، كتب فروم عدداً من الكتب المتخصصة خلال خمسينيات وستينيات القرن العشرين اتضحت من خلالها آفاق فكره أكثر وأكثر. ففي سنة 1950 نشر كتاباً أقل

حجماً بعض الشيء من سابقيه، انه كتاب «التحليل النفسي والدين» (Psychoanalysis and Religion) الذي ناقش فيه بتفصيل أكبر فهمه للدين الإنساني كدين متأثر بالتحليل النفسي والفلسفة البوذية. أما كتابه «اللغة المنسية» (The Forgotten Language) المتعلق بالقصص الخرافية والأساطير والأحلام كظاهرة عامة وكاشفة في الوجود الإنساني فقد ظهر في السنة التالية. أما كتاب فروم الأكثر مبيعاً فقد كان «فن المحبة» (The Art of Loving) الذي نشر للمرة الأولى سنة 1965 والذي ترجم إلى 82 لغة وبيع منه أكثر من مليون ونصف المليون نسخة باللغة الإنجليزية وحدها مع حلول سنة 1970، من خلال استخدام مفهوم «الحب المنتج» أظهر فروم في كتابه هذا نتائج الأخلاقيات الإنسانية لفهم محبة الإنسان لنفسه ومحبته لجاره، ومحبته للبشرية على العموم.

أظهر فروم احترامه لكل من فرويد وماركس في ثلاثة كتب أخرى، ولكنه حاول في الوقت نفسه أن يبيّن فيها موقفه من هذين المفكِّريْن الأصيليْن في عصر الحداثة، كان لكتابه «مفهوم الانسان عند ماركس» (Marx's Concept of Man) أهمية خاصة لأنه لفت انتباه الجمهور الأميركي إلى كتابات ماركس المبكرة.

أما أهمية الدين في الوجود الإنساني الناجح ومستقبل الإنسان فقد أوضحه فروم في عملين: الأول هو مقالة بعنوان «التحليل النفسية وبوذية زن» (Psychoanalysis and Zen-Buddhism) وقد عكست دراسة فروم لهذه الفلسفة الشرقية. أما العمل الثاني فقد جاء تحت عنوان: «ستكونون مثل الآلهة» (You Shall Be as Gods) وهو «تفسير راديكالي للعهد القديم وتراثه» نادى فيها لدين بدون تصور للألوهية. لقد طوّر وجهة نظر تاريخية ـ فلسفية ترى في رواية العهد القديم لعلاقة الإله بالإنسان أنها عملية يقترب فيها الإنسان بشكل متزايد من نفسه وهكذا تصبح فكرة الإله متطابقة مع «كون الإنسان في حقيقته مع نفسه»، والاعتقاد في الألوهية كما يبينها الوحي مرحلة من مراحل الطريق نحو «دين إنساني» يتطور في نفسه وعبر نفسه.

بعد ذلك ركز فروم على مشكلتين: الأولى هي السؤال الحاسم تاريخيّاً عما إذا كان الإنسان سيرجع إلى كونه سيداً على ما صنعه أم سيهلك في عالم تقني يتحرك بشكل مفرط. فقد عالج هذا السؤال في كتاباته السياسية خصوصاً حول عن التسليح النووي

وحركة السلام وفي كتابه «ثورة الأمل: نحو تكنولوجيا مؤنسنة» (Revolution of Hope: Toward a Humanized Technology) (نيويورك: 1958) وهو العمل الذي اعتبر استكمالاً لكتاب «المجتمع العاقل». المشكلة الثانية التي تعامل معها فروم كانت ظاهرة اضمحلال الإنسان كفرد وكنوع. من خلال استخدام بعض أنواع الحياة غير المنتجة التي شرحها من قبل خاصة في كتابه «الإنسان لنفسه» مثَّل كتابه «قلب الإنسان: عبقريته في الخير والشر» (Heart of Man: Its Genius for Good and Evil) معالجة منهجية للتناقض بين الغريزة والشخصية. كان موضوع الغريزة التدميرية المتأصلة في الإنسان التي عاملها علم النفس السلوكي على أنها من المسلمات بالإضافة للشك الذي بثته هذه النزعة حول إمكانية الخير في الإنسان (خاصة أن هذا الشك يزعزع مبادئ النزعة الإنسانية من أساسها) هو موضع اهتمام فروم بحيث خصص السنين الخمس التالية للبحث فيه وكانت نتيجة عمله في تلك الحقبة هي ما لخصه في كتابه «تشريح التدميرية الإنسانية» (The Anatomy of Human Destructiveness).

كان آخر عمل كبير نشره فروم هو «أن أتملك أو أن أكون؟» (To Have or to Be?) وهو محاولة في تجميع آرائه في علم النفس الإجتماعي والدين الإنساني والأخلاق. يتعرف فروم على توجهين متناقضين في الوجود الإنساني: التملك والكينونة، ويربط بين آرائه الكثيرة حول نفسية الفرد ونفسية المجتمع مع تقاليد الدين الإنساني وشخصيات تاريخية هامة.

كثيراً ما أُنتقد فروم لكونه «تخمينيّاً» بشكل مفرط، وكذلك لعدم تقديمه القدر الكافي من البيانات العلمية. ينبع جزء من هذا الانتقاد من نزوع فروم في بعض الأحيان إلى عدم الإشارة إلى مراجعه وعدم تبيانه الكافي لما تقوله التيارات الفكرية البارزة عن المشاكل المحددة التي يناقشها، لكن لغته الواضحة وغير المعقدة لا تفتقر العمق الفكري سواء أفي طريقة صياغة المشاكل أم في تقديم الآراء، وهذا ما جعله موضع شك بين بعض الدوائر الأكاديمية. مع ذلك ليس لدينا أي سبب لعدم تصديق فروم حين يقول: «لا يوجد استنتاج نظري واحد عن نفسية الإنسان ـ سواء في كتابي هذا أم في أي من كتاباتي الأخرى ـ لم أبنه على الملاحظات النقدية للسلوك البشري التي بنيتها خلال عملي هذا في التحليل النفسي»[1].

**[1]- E. Fromm. Beyond the Chains of Illusion (1962a), p. 10.**

ينطبق الشيء ذاته على بنى الشخصية التي ساعدت طريقته في علم النفس الاجتماعي على صياغتها: إن دراسته «الشخصية الاجتماعية في قرية مكسيكية» (Social Character in a Mexican Village) والمبنية على عمل ميداني استمر لخمس سنوات مقنعة للغاية للتلاقي الكبير بين اكتشافاته ونظرياته. فإذن لم يكن سبب اتهامه بالتخمينية غير العلمية افتقاده للأبحاث الدقيقة، ولكن كان السبب الحقيقي لهذه الهجمات هو صراع فروم مع الميول الوضعية التي لا تقبل بأي شيء إلا بوجهات نظر يمكن إظهارها بدقة وموضوعية، ومحصورة في فرع علمي واحد ومحدد. لكن فروم كان يعتقد أن العمل العلمي المسؤول لا يمكنه أن يهمل حدود نشاطاته، أو أن يرفض أن يتآلف مع آراء أخرى من فروع علمية مختلفة. كما لا يمكن له أن يظل حيادياً أمام الأهمية الأخلاقية لما اكتشفه، ولذلك يتطلب العلم إطاراً توجيهيّاً لا يمكن استثناؤه آخر المطاف من آراء أي من الفروع العلمية الإنسانية.

# إريك فروم

## الشاهد الأخلاقي على اغتراب الغرب

أحمد الفقيه [*]

قد يكون اريك فروم من بين القلة من مفكري ما بعد الحداثة، الذين وظَّفوا اختصاصاتهم العلمية في نقد الحضارة الغربية المعاصرة. فهو لم يحصر التحليل النفسي الذي برع فيه،في المجال العيادي العلاجي، كما في التدريس الجامعي، بل جعله ركيزة في عملية تشخيص أزمات المجتمع الحديث وبالتحديد واقع الانسان في هذا المجتمع. كذلك فعل الشيء حين نفسه نَقَدَ تطورات الحداثة في الغرب من منطلق كونه فيلسوفاً أخلاقيّاً وعالم اجتماع. فلو أخذنا قضية الاغتراب التي تعامل معها فروم كمفتاح مفهومي لبناء مشروعه الفكري حول أزمات الانسان الحديث، لتبيَّن لنا كيف أن هذه القضية تشكل محور هذا المشروع.

في المقالة التالية للباحث د. أحمد الفقيه مطالعات في المشروع الفكري عند إريك فروم وعرض لأهم مفاصل هذا المشروع مركزاً على مقولة «الاغتراب» كمقولة مركزية في استراتيجيته المعرفية.

**«المحرر»**

بيَّن إريك فروم عيوب العصر الحديث في معظم أعماله. وفي هذا المجال نستطيع بداية أن نجمل أبرزها في ما يلي: «الهروب من الحرية»، «اللغة المنسية»، «المجتمع العاقل»، «تشريح نزوع الإنسان الى التدمير» الى سواها من الأعمال التي تعكس اهتمامه الكبير بظاهرة الاغتراب التي احكمت سيطرتها على الانسان في المجتمع الرأسمالي

---

*- باحث في الفلسفة الغربية الحديثة- جامعة القديس يوسف ـ بيروت.

الصناعـي. فقـد رأى ان كل اشـكال الاكتئـاب والتبعيـة والعبـادة الوثنيـة بمـا فيهـا اشـكال (المتعصِّـب) هـي ليسـت فقـط تعبيـراً مبـاشراً عـن الاغـتراب او تعويضـات له،بـل إنَّ مـن نتائـج الاغـتراب أيضـاً، العجـز عـن أن يعـرف الإنسـان هُويّتـه!. ولأن الإنسـان المغـترب أسـقَطَ وظائـف الإحسـاس والتفكـير العائـدة لـه عـلى موضـوعٍ خـارج ذاتـه، فإنـه لا يعـرف أي إحسـاس بذاتـه ولا يعـرف هويّـة. ولهـذا النقـص في معرفـة الهويّـة نتائـج كثـيرة. لعـل أهمهـا وأعمّهـا هـي أنـه حيـل دون كـمال الشـخصيَّة الإنسـانية. فالإنسـان ليـس متّفقـاً مـع ذاتـه ويفقـد إمّـا القـدرة عـلى إرادة شيء مـا، أو انـه افتَقَـرَ إلى صحـة هـذه الإرادة. وبالمعنـى الأوسـع يسـتطيع المـرء أن يـرى كل عصـابٍ نتيجـةً للإغـتراب الـذي يعصـف بالمجتمـع الـذي يعيشـه.

تبعـاً لهـذا النسـق الرؤيـوي يمكـن ملاحظـة التكامـل المنهجـي بـين التحليـل النفـسي الاجتماعـي والتحليـل التاريخـي.

وعـلى هـذا الأسـاس حـين يـرى المـرء الاغـتراب ظاهـرة مَرَضيَّـة (باتولوجيّـة) وجـب عليـه - حسـب فـروم- ألاَّ ينـسى أنَّ هيجـل وماركـس وَجَـدا فيـه ظاهـرة ضروريَّـة هـي جـزء لا يتجـزَّأ مـن التطـور الإنسـاني. ينطبـق هـذا الأمـر عـلى اغـتراب العقـل والحـب عـلى السـواء، ذلك لأن اغـتراب الفكـر يشـبه اغـتراب القلـب. وكثـيراً مـا يظـنّ أحدهـم أنـه أنعـم التفكـير في شيءٍ مـا، وأن رأيـه هـذا نتيجـة تفكـيره النشـيط، عـلى أنـه عَهِـدَ في الحقيقـة بقدرتـه عـلى التفكـير إلى أوثـان الـرأي العـام والصحافـة والحكومـة أو إلى قائـد سـياسي. فهـو يعتقـد أنّ هـؤلاء عَـبَّروا عـن أفـكاره هـو، عـلى حـين يتبنّـى هـو في الحقيقـة أفكارهـم وينظـر إليهـا عـلى أنهـا أفـكاره هـو شـخصيّاً، اختارهـم ليكونـوا موضـع محبّتـه وعبادتـه وآلهـة للحكمـة والمعرفـة. ولهـذا السـبب بالـذات هـو أيضـاً تابـعٌ لهـذه الأوثـان وعاجـز عـن أن يكـفّ عـن عبادتهـم. فهـو عبدهـم لأنـه تَخَـلَّى عـن قدرتـه عـلى التفكـير[1].

**نقد التشيؤ**

لا يتوقـف مسـار التحليـل لـدى فـروم عـلى هـذا الحـد، بـل يتجـاوز الى أبعـد مـن ذلـك، ليوضـح أن الأثـر الـذي يتركـه الاغـتراب عـلى الانسـان يتجـاوز الجانـب الفكـري لديـه ليطـال وجدانـه ومشـاعره والأمـل بحـاضره ومسـتقبله.وهذا مـا يسـميه فـروم بــ «اغـتراب الأمـل». وهو

[1]- مأمـون التلـب – مـرض الانسـان الحديـث عنـد إريـك فـروم – المدوّنـه الالكترونيـة الخاصـة – الجمعـة 7 شـباط (فبرايـر) 2014 http://Teenia.blogspot.com

الحال الذي يتحوَّل فيه المستقبل إلى معبود. ان هذا التأليه للتاريخ يتجلّى بصورة أساسية في آراء روبسبير الذي أخذ عنه فروم قوله: [أيّتها الأجيال اللاحقة، يا أمل الإنسان اللطيف الرقيق، لستم بغرباء عنّا؛ فلأجلكم نُقاوم ونُجالد ضربات الظلم والطغيان؛ سعادتكم وهناءتكم ثمن قتالنا المُمِضّ، وكثيراً ما تثبطنا عوائق محيطة بنا فتكون بحاجة إلى هذا العزاء؛ وإليكم نوكل مهمة إتمام عملنا، وفي أيديكم نضع مصير كل الأجيال التي لم تُولَد بعد... سارعي، أيتها الأجيال اللاحقة، واتركي ساعة المساواة والحرية والسعادة تبدأ][1].

هذا القول المأثور لـ «روبسبيير» له وقعه الخاص في منهج إريك فروم. ولذلك يمكن ان نفهم لماذا صعّد فروم من نقده للحركة الماركسية وبخاصة عندما أشار الى الصياغة المشوهة التي مارسها الشيوعيون لفلسفة ماركس في التاريخ. فقد كانوا يعبرون عن موقفهم هذا بالقول:إن كل شيءٍ يتّفق مع النزعة التاريخيَّة هو ضروري، وعلى هذا فهو حسن، والعكس بالعكس. وطبقاً لهذا المفهوم، ليس الإنسان هو من يصنع التاريخ، بل التاريخ هو الذي يصنع الإنسان. ليس الإنسان هو الذي يأمل ويطمئن إلى المستقبل، بل إنّ المستقبل يَحكم عليه ويقرر ما إذا كان آمن الإيمان الصحيح. ولقد جَهَرَ ماركس بمفهوم تاريخي يُعارض المُغتَرِب المُستَشهَد به للتو. وها هو يكتب في عمله الفلسفي الشهير(الأسرة المقدّسة): [إنّ التاريخ لا يفعل أي شيء ولا يملك أية ثروة هائلة ولا أي قتال! بل إن الإنسان، الإنسان الحقيقي الحي، هو الذي يفعل هذا كلّه ويملك ويُناضِل. وليس التاريخ بالذي يتّخذ الإنسان وسيلةً ليُنجِزَ أغراضه، لكنما هو شخص فريد، إنه ليس إلاّ عمل الإنسان الذي يتوخّى مصالحه ويرمي إلى أغراضه][2].

في هذا المضمار بالذات يحاول إريك فروم ان يستنقذ اطروحة ماركس حول اغتراب الانسان من الورطة التي وضعها فيها أتباعه. فقد انبرى الى القيام بمهمة تأويلية لنظرية ماركس الأخلاقية حول غربة الانسان. إلا أنه سيذهب الى مدى أبعد في التأويل لإنجاز مثل هذه المهمة، حيث أجرى نوعاً من الإسقاطات التي تعتمل في داخله لتبرير موافقة ماركس في نظريته حول الغربة الانسانية. والتي هي على الأغلب- كما يقول الباحثون - ذات بعد صوفي أكثر مما تنطوي على أطروحات أخلاقية تقليدية.

---

[1] - راجع: من سي. ل. بيكر: المدينة الإلهية لفلاسفة القرن الثامن عشر، نيوهافن 1932م، ص142-143.
[2]- بيكر ـ المصدر نفسه- ص 144.

إلا أن صيغة هذا التأويل جاءت بطريقة بدا معها الموضوع الأساسي لجميع كتابات فروم منطلقاً أساساً من الأنسنة. ومؤدى هذا التوجه هو أن الإنسان يحس بالوحدة والعزلة لأنه انفصل عن الطبيعة وعن بقية البشر. وكتبه الثلاثة التي كونت شهرته وهي: «الهروب من الحرية١٩٤١» و«الإنسان لنفسه ١٩٤٧» و«المجتمع العاقل 1955»، تدور كلها حول هذا الموضوع. على سبيل المثال: الاضطراب النفسي، العصاب، هو عند فروم هروب من الحرية وإلقاء الإنسان تبعة نفسه على غيره، كالحاكم المستبد مثلاً. ربما لهذا السبب لم يقبل فروم بالتفسير الفرويدي للعصاب بوصفه مرضاً ناتجاً من الصراع بين الغرائز والأنا، أي متطلبات الواقع، وإنما هو ينشأ عن صراع من نوع آخر: أي الخضوع اللامتناهي للسلطة. وهو ينسب أسباب هذه الأعراض العصابية الى عوامل ثقافية واجتماعية، أي الى سوءات النظام الرأسمالي.

محور الانشغالات الفكرية عند فروم يتركز على فهم النفس الإنسانية. فهو يرى انه لابد من أن ينبني هذا الفهم على تحليل حاجات الإنسان النابعة من ظروف وجوده، وهذه الحاجات خمسة كما نلاحظها في كتاباته، وهي: الحاجة إلى الإنتماء، الحاجة إلى التعالى والتجاوز، الحاجة إلى الارتباط بالجذور، الحاجة إلى الهوية، والحاجة إلى إطار توجيهي، وهذه الحاجات انسانية وموضوعية، فهي لا توجد لدى الحيوان، ولم يخلقها المجتمع وإنما أصبحت جزءاً من طبيعة الانسان خلال التطور والارتقاء.

ما هي إذا علاقة المجتمع بوجود الانسان..؟ في معرض الجواب عن هذا السؤال يعتقد فروم ان الصور النوعية التي تُعرِّف بها هذه الحاجات عن نفسها، والطرائق الفعلية التي يحقق بها الانسان امكاناته الداخلية تحددها الترتيبات الاجتماعية التي يعيش في ظلها. ويقدم في هذا المجال أمثلة عديدة من أنواع الطباع التي تنمو في مجتمع رأسمالي، وعندما يفرض المجتمع على الإنسان مطالب تنافي طبيعته فإنه في هذه الحال يقيده، ويجعله غريباً عن موقفه الانساني، وينكر عليه تحقيق الشروط الأساسية لوجوده[1].

وتطبيقاً لهذه الرؤية يرى فروم ان النظامين الرأسمالي والشيوعي يحاولان جعل الانسان آلة وعبداً مأجوراً مجرداً من الهوى، وكثيراً ما ينجح في دفعه الى الجنون والى الأفعال المعادية للمجتمع او المدمرة للذات، ولا يتردد فروم في وصم مجتمع بأسره بالمرض عندما يخفق في إشباع الحاجات الأساسية للإنسان.

[1]- لطفي فطيم – مقدمة ترجمة كتاب أريك فروم – الإنسان بين المظهر والجوهر – ترجمة سعد زهران - سلسلة عالم المعرفة-رقم -140 الكويت 1989 - ص 15.

## الإنسان وأثر التحول الاجتماعي

يتناول فروم قضايا التغير الاجتماعي وتأثيرها في شخصية الانسان ويعتبرها قضية محورية في تحليله. فعندما يتغير في المجتمع أي جانب هم، كما حدث عندما تحول الإقطاع الى الرأسمالية، او عندما حل نظام المصانع محل الحرفية الفردية، فإن مثل هذا التغير يحتمل ان يؤدي الى اضطراب في الطبائع الاجتماعية للناس، ولا يصبح التكوين القديم للطباع مناسباً للمجتمع الجديد، مما يزيد من شعور الانسان بالاغتراب واليأس، وفي أثناء هذه الفترات الانتقالية يصبح الفرد ضحية لجميع أنواع المزاعم والادعاءات التي تهيئ له ملاذاً ميال الشعور بالوحدة.

هنا يقرر فروم ان الغرب اليوم يمر بمثل هذه المرحلة الانتقالية. وهذا هو سر نشوء ورواج العديد من «الايديولوجيات» المخدرة، والتخبط الذي نراه يسود كافة ارجاء العالم، وهو ينبّه الى أن هناك مخرجاً سعيداً من مثل هذا المأزق. أي مجتمعاً جديداً يعيد للإنسان «إنسانيته»، وهو المجتمع الذي يرتبط فيه الانسان بالانسان برباط المحبة، وتمتد فيه جذور الاخوة والوحدة، ويتيح للإنسان التعامل مع الطبيعة بالخلق لا بالتدمير، ويكتسب فيه كل فرد شعوراً بذاته على أنها ذات قيمة وفعالية، وليس عن طريق الخضوع والامتثال.ان المجتمع الذي يدعو اليه فروم هو مجتمع يحكمه نظام للتوجيه الروحي لا يحتاج الانسان فيه الى تحريف الواقع وعبادة الأصنام.

ان جوهر الشخصية الإنسانية في الأطروحة الأخلاقية الفرومية، هو الميل الى وضع الطبيعة الانسانية موضوع التحقيق والتنفيذ، وهو في هذا سيكون أكثر وضوحاً من اولبورت Alport. ومن اصحاب النزعة الانسانية روجرز Rogers وماسلو Maslow، فالسمة الأساسية للطبيعة الانسانية هي مقدرتها على معرفة ذاتها ومعرفة ما ليس منها، أو ما هو مختلف عنها، وما أن يدرك الإنسان هذه الحقيقة حتى ينعزل عن الطبيعة وبقية الكائنات، وهذا الانعزال او الانفصال إذا نظرنا إليه من ناحيته الايجابية هو الحرية بعينها. اما من ناحيته السلبية فإنه يعني الاغتراب.

منذ زمن بعيد رأى فروم أن السبل تضيق بالانسانية، وأن أشكال المجتمعات الحالية تدفع بالانسان الى الاختلال والاضطراب، ولا بد من بناء مجتمع جديد، ومن خطوة جريئة الى الامام تخرجنا من المرحلة شبه الانسانية الحالية، والتي لم يصبح فيها الانسان بعد، كامل الانسانية. وبالطبع لا يعني هذا نهاية العالم، او بلوغ الكمال، او

الوصول الى الانسجام الكامل الذي تتلاشى فيه المشكلات وأسباب الصراع، فالإنسان بطبيعة وجوده لا بد من ان يحاط بالمتناقضات التي يتحتم عليه حلها دون ان يصل فيها الى نهاية، والمرحلة الانسانية القادمة هي التي يواجه فيها الانسان الاسباب الحقيقية والواقعية للصراع الانساني والتي عليه ان يكون فيها مغامراً، شجاعاً، بعيد الخيال، قادراً على الألم والمتعة.. إنها بداية جديدة للإنسان[1].

وهكذا يمضي إريك فروم ليبين للبشرية أسس «المدينة الفاضلة»، وطرائق بنائها وطبيعة سكانها، ولكل هذا أسسه وقواعده الموجودة في المجتمع الحالي، والامر لا يستلزم في رأيه الا اتحاد الإرادات، فلا بد من حركة مستهلكين تشكل تعبيرا وتجسيداً لنوع من الديمقراطية الحقة الأصيلة.

وهكذا يدعو فروم الى علم جديد للإنسان. فلا مستقبل لنا إلا إذا وعت أنبه العقول البشرية أبعاد الأزمة الراهنة، وعبأت طاقاتها، وكرست جهودها المشتركة من أجل هذا العلم الانساني الجديد، وعلى هذا العلم ان يجد حلولاً لمشاكل أساسية كبرى مثل:

-استمرار النمط الصناعي ولكن دون المركزية الشاملة

-الجمع بين التخطيط العام ودرجة عالية من اللامركزية

– نبذ فكرة السوق الحرة والتخلي عن هدف التنمية غير المحدودة، والأخذ بفكرة التنمية المختارة او الانتقائية

– خلق شروط عمل ومناخ روحي عام يجعل الرضا المعنوي والنفسي أساسا للحوافز الفعالة وليست المكاسب والأرباح المادية

– السير قدماً في تشجيع التقدم العلمي والحيلولة في الوقت نفسه دون تحول تطبيقاته العملية الى خطر على الجنس البشري

– خلق الظروف التي يمارس الناس في ظلها نعمة الحياة الطيبة الصالحة لا إشباع الحد الأقصى لدوافعهم الشهوانية

– توفير متطلّبات الأمن والأمان الأساسية لأفراده دون تحويلهم الى اتباع أذلاء لبيروقراطية تكفل لهم العيش[2].

---

[1]- فطيم – المصدر نفسه.
[2]- المصدر نفسه – استناداً لما جاء في كتاب إريك فروم حول أطروحته عن الكينونة والتملك.

## المرتكزات الفلسفية لأطروحات فروم

لم يبرز إريك فروم كظاهرة فكرية مفارقة لحضارة ما بعد الحداثة، إلا من خلال استيعابه وبالتالي نقده الجذري لمنجزات هذه الحضارة. لقد راجع فروم الفكر التنويري وكان على اتصال بأبرز ممثليه. ففي ميدان بحثه الجاد عن الأسباب الموضوعية لنشوء ظاهرة الاغتراب في الحضارة الغربية الحديثة قرأ فروم بعمق فلسفة روسو مشيراً الى نوعين من الاغتراب، أو الى شكلين من الحالة النفسية تلك:

الشكل الاول من الاغتراب يعتبره روسو ايجابيّاً بل ضروريّاً للعقد الاجتماعي الذي هو بصدده، حيث يسلم الفرد ذاته الى المجتمع بغية تأسيس ذات اجتماعية وكيان اجتماعي اكبر يدير الامور ضمن نظام مجتمعي متفق عليه لغرض لمّ شمل الافراد وتسيير الامور الاجتماعية والسياسية و......الخ.

اما الشكل الثاني من الاغتراب الذي يراه روسو سلبيّاً فيكون حيث تسلب الحضارة الذات الفردية وتجعلها تابعاً للآخرين[1].

عند التدقيق في الشكلين المغتربين لروسو نلاحظ بأن التناقض في التشخيص عنده واضح للعيان. من جهة يرى بأن الذات الايجابية تأتي من خلال التسليم بوجودها للمجتمع بحثاً عن النظام والأمان. ومن جهة ثانية يتهم الحضارة كنظام مؤسسي وبعد مادي للثقافة بالتسبب في استلاب الذات. والتساؤل المشروع هنا هو التالي: ايهما المسؤول لديه عن الغربة الذاتية يا ترى؟ المجتمع ام الحضارة؟.

ان الاستلاب الذي يخل بالذات من أثر الحضارة يشعرنا بطبيعانية نهج روسو وازدرائه الحياة المدينية. ومن اجل تجنب الأثر الصادم على الذات الانسانية ومكنتها ينصحنا بالعودة الى حضن الطبيعة والعيش فيها عيشة عفوية. بعد هذا نعود أيضاً لنتساءل: الا نرى هنا ان روسو هو المغترب الأكثر وضوحا للعيان؟ إنه يمجد الذوبان داخل الجماعة مرة ويدعو للعودة الى الطبيعة مرة اخرى؟.

لقد تناول فروم الجانب التصنيفي لروسو حول مفهوم الاغتراب،إلا أنه لم يناقشه حول صحة وخطإ الحالة الذاتية. مع ذلك فهو لم يكتفِ بمرجعية صاحب العقد الاجتماعي،

[1] - محمد طه حسين – ذاتنا المغتربة من منطلقات فكر أريك فروم – مركز الدراسات والابحاث العلمانية في العالم العربي ـ راجع موقع: www.ssrcaw.org

بـل انـصرف الى الإفـادة مـن عـدد مـن المرجعيـات الفلسـفية لـكي يبنـي نظامـه الفكـري. مـن أجـل ذلـك تعـدَّدت مصـادر إريـك فـروم التـي ستشـكل مرتكـزات عملـه الخـاص والمفـارق في مـا بعـد. وفي هـذا النطـاق لم يكـن فكـر الفيلسـوف والاديـب الألمـاني فريدريـك شـيلر غائبـاً عـن فـروم، اكـد فريدريـك شـيلر عـلى الانسـان المغـترب ورأى أن الانسـان وقـع تحـت تأثـير الثـورة الصناعيـة وتشرذمـت ذاتـه بفعلها.وهـذا هـو التخبـط الواضـح في الـذات التـي باتـت مغتربـة ومنفصلـة عـن نفسـها.

امـا هيغـل فقـد كان في الجانـب المتعلـق بفلسـفة التاريـخ الملهـم لفكـر فـروم وخاصـة حـول الاغـتراب الانسـاني. الاغـتراب لـدى هيغـل هـو حقيقـة انطولوجيـة تجـد نفسـها في (وجـود الانسـان في العـالم)، هـل هـو وجـود نشـط أم سـلبي؟ هـل تعـي الـذات نفسـها أم لا؟ الوجـود النشـط عنـد هيغـل هـو الوجـود بالعمـل بمعنـى تحديـد فعاليـة الـذات الانسـانية مـن خـلال العمـل والنشـاط الواعـي. والوجـود الفاعـل عنـد هيغـل يجـد نفسـه مـن خـلال الاتحـاد بـين الوجـود والماهيـة. بمعنـى أن الماهيـة التـي هـي العقـل النشـط لم تكـن غائبـة عـن الوجـود الانسـاني وأيّ حالـة افـتراق أو انشـطار بـين الطرفـين (الوجـود والماهيـة) يعتبرهـا هيغـل اغترابـاً ووجوداًغـير متناسـب.

لكـن تحقيـق الـذات الـذي يقـف عنـده هيغـل، كثيراً مـا نجـده موضوعـاً سـايكولوجيّاً بـارزاً عنـد طائفـة مـن علـماء النفـس غـير فـروم امثـال ابراهـام ماسـلو وكارل روجـرز والوجوديـين الآخريـن (رولومـاى وايغـور كـون). يقـول هيغـل في فينومينولوجيـا الـروح «الانسـان لذاتـه هـو العقـل المثقـف المصقـول الـذي شـكل نفسـه مـما كان عليـه بالقـوة أو في ذاتـه، وهـا هنـا يصبـح لاول مـرة متحققـاً بالفعـل. والانسـان لذاتـه عنـد هيغـل بمعنـى الرجـوع الى الـذات والحريـة في حركيتهـا امـا في ذاتـه بمعنـى الانطـلاق منهـا الى العـالم والحالـة هـذه هـي الحرية بعينهـا وهـي الفعاليـة الذاتيـة التـي هـي بصـدد تحقيـق مـا تصبـو دائمـا إليـه.

نـأتي الآن الى الفضـاء الفلسـفي لفيلسـوف الديـن الألمـاني لودفيـغ فيوربـاخ وأثـره في فكـر إريـك فـروم.

الاغـتراب الدينـي الـذي وقـف عليـه فيوربـاخ بجديـة يشـكل ايضـا مصـدرا مهـما لعمـل فـروم حـول مفهـوم الاغـتراب، هـذا النـوع مـن الاغـتراب هـو وعـي الافـراد بصـورة غـير مبـاشرة عـن انفسـهم ويعتـبره فيوربـاخ اساسـا لـكل الانـواع الاخـرى كالاغـتراب السـياسي

والاغـتراب الفلسـفي والاجتماعـي والنفـسي، ذلـك بـأن الحالـة الاغترابيـة عنـد فيورباـخ هـي فقـدان الفـرد لجـزء مـن ذاتـه الاصيلـة.

## اغتراب فروم وغربة ماركس

أمـا الملهـم الرئيـسي لمنظومـة فـروم السياسـية والفلسـفية وحتـى الاجتماعيـة والنفسـية هـو كارل ماركـس الـذي جعـل مـن الاغـتراب في العمـل وناتـج العمـل لـدى العامـل الموضـوع الأهـم في مخطوطاتـه الاقتصاديـة والفلسـفية 1844. فالمخطوطـات الثلاثـة عملـت عـلى جـلاء مفهـوم الاغـتراب بجدية واعتـبرت الاغـتراب في العمـل مصـدراً لـكل أنـواع الاغـتراب الأخـرى والـذي يتسـبب بالعزلـة الدائمـة للفـرد العامـل عـن اسرتـه ونفسـه ومحيطـه.

**وهكذا ينقسم الاغتراب لدى ماركس الى الأنواع الاربعة التالية:**

1. الاغتراب في العمل
2. الاغتراب من ناتج العمل
3. الاغتراب من الذات
4. الاغتراب من الآخرين.

لقـد رأى فـروم بـان ماركـس اهتـم بالحـل الاقتصـادي للاغـتراب بـدل الحـل النفـسي كـون الحالـة هـي نفسـية بامتيـاز ومرتبـط مبـاشرة بالعمـق السـايكولوجي للفـرد. في هـذا المجـال انتفـع فـروم مـن ماركـس كثـيراً لا سـيما مـن كتابـه رأس المـال وتحديـداً حـول مفهـوم التشـيؤ الـذي تبنـاه في كثـير مـن كتاباتـه ومباحثـه السايكوفلسـفية.

أمـا فرويـد فقـد أسـهم في بنـاء الفكـر الفرومـي مسـاهمة ليسـت باقـل مـن المسـاهمة الماركسـية في بنـاء فكـره السوسيوسـياسي، ولكـن التوجـه الانسـاني والاجتماعـي طغـى عـلى التوجـه البايولوجـي والغريـزي.

لقـد تطـرق فرويـد الى الاغـتراب والانسـان المبالـغ في القلـق والعصابيـة في كتبـه «مسـتقبل الوهـم» و«قلـق في الحضـارة» و«الطوطـم والحـرام» و«الامـراض العصابيـة» و«نظريـة الاحـلام» و«مـوسى والتوحيـد» وكثـير مـن الدراسـات حـول الهسـتيريا و.....الـخ). البنـاء الحضـاري لـدى فرويـد لـن يكتمـل مـا لم يقـدم الفـرد والمجتمـع الانسـاني تضحيـات بالغـة بالطاقـة

الحيويـة لديهـما، الحضـارة عنـد فرويـد تسـاوي ارتفـاع مسـتوى وحجـم القلـق لـدى الافـراد كونهـم لا يعـيرون الاهتـمام الـكافي وراء النـزوات والرغبـات وينهكـون طاقاتهـم لأجـل اظهـار ابعـاد ماديـة لجهودهـم العقليـة والتـي تتجسـد في الآثـار الحضاريـة.

كان لفيلسـوف العـدم فريدريـك نيتشـه حضـور بـارز في تشـكيل فكـر إريـك فـروم. فقـد تنبَّـه الأخـير الى صرخـة نيتشـه في «نقيـض المسـيح» عندمـا قـال: لقـد رفعـت السـتارة عـن فسـاد العـالم. ان كل القيـم التـي تضـع فيهـا الانسـانية اليـوم مجمـل امانيهـا هـي قيـم الانحطـاط. اعتـبر نيتشـة ان عقلـه متحـرر بامتيـاز مـن قيـود المقـدس أشـار الى ان التحـرر هـذا اعطـاه الجـرأة لـكي يكشـف عـن 19 قرنـاً مـن الاكذوبـة والخـداع. يقـول نيتشـة: لا ينبغـي للانسـان ان يـرى خارجـا بـل ان يـرى داخـل نفسـه ولا ينبغـي لـه ان ينظـر الى الاشـياء كطالـب معرفـة بـذكاء وفطنـة وحـذر، بـل لا ينبغـي لـه ان يـرى اصـلاً: عليـه ان يتألم...وعليـه ان يظـل يتـألم عـلى نحـو يجعلـه دائـم الحاجـة الى القـس... ليذهـب الاطبـاء الى الجحيـم! انمـا المـرء بحاجـة الى مخلـص. يسترسـل نيتشـة في انتقاداتـه للفـرد المسـيحي في «نقيـض المسـيح» ويضيـف: لابـد ان يكـون الفـرد مريضـاً لـكي يشـعر الفـرد بمسـيحيته.

توقـف إريـك فـروم مليّـاً أمـام الافـكار النقديـة الغاضبـة والرفضيـة التـي تنطلـق مـن الحـس فـوق الانسـاني لنيتشـة حيـث شـعر بـأن البشريـة سـاقت افرادهـا الى جحيـم العبوديـة والسـلبية ولـذا فـلا بـد ان ينتفـض لأجـل ايجـاد منافـذ للخـلاص مـن الغربـة الطويلـة هـذه.

في مرحلـة متأخـرة مـن مسـارات مـا بعـد الحداثـة سـيكون لأريـك فـروم لقـاء مـع فلسـفة الاغـتراب والحضـور للفيلسـوف الوجـودي الألمـاني المعـاصر مارتـن هايدغـر. فهـذا الفيلسـوف كثـيراً مـا تجـده في ثنايـا مؤلفـات فـروم ليـس اقـل مـن نيتشـة حيـث تمـلأ فكـرة الوجـود الاصيـل والوجـود اللاأصيـل كتابـه (الوجـود والزمـن)، عـلى سـبيل المثـال يشـير هايدغـر الى الانـا في كل مـرة والانـا الضائـع في نفـس – الهـم- وكذلـك يؤكـد في موقـع آخـر في كتابـه المشـار إليـه «ان الدازايـن يبلـغ ماهيتـه في الوجـود الأصيـل الـذي يجـد قوامـه في الاعتـزام. يحـاول هايدغـر ان يقـول لنـا إن التحـرر مـن ربقـة ذات –الهـم- هـو العـودة الى الاصالـة والتحـرر مـن ظلـمات الآخريـن والغيـاب عـن النفـس. الأنـا الفاعـل الـذي هـو الموجـود لنفسـه وكذلـك في نفسـه، بمعنـى أن يعمـل كفـرد مسـتقل عـن الآخريـن، وينطلـق مـن نفسـه تجـاه الآخريـن. والاغـتراب مـن وجهـة نظـر هايدغـر يتحـول بالفـرد الى كائـن غائـب عـن الزمـن كونـه يقلـب وحداتـه دون الوعـي بهـا.

لكن أصل الاغتراب في فكر إريك فروم يعود الى الفرد والمجتمع معاً. وهذا ما سيعرضه لنا عندما تحدث عن الصدام بين الكينونة والتملك.

لقد صارت الغاية المقدسة للعصر الصناعي اقتناء الممتلكات، حتى إن التملك لم يعد يقتصر على الأشياء المادية؛ وإنما اتسع ليشمل الأفكار والمعتقدات. وإذا كان هذا النزوع الاستهلاكي هو الذي يعكس الاتجاهات الاجتماعية السائدة، فهناك أنماطٌ استهلاكية (ليست أشكالا متخفية من التملك، ولكنها تعبير عن متعة حقيقية بأن يفعل الإنسان ما يجب دون انتظار الحصول على شيء "دائم" من وراء ذلك). على أن هذه الأنماط الثائرة والتي تبدي نوعاً من التمرد على الاتجاه السائد، هي أنماط هامشية والمؤمنون بها قلة لا أثر لهم في الواقع الاجتماعي.

### نقد المسيحية اللاهوتية

في سياق تحليله السوسيو-تاريخي لموقع المسيحية وقيمها الأخلاقية في المسار التراكمي للرأسمالية يرى إريك فروم انّ هذه القضية رؤية متداخلة. وستأخذه هذه الرؤية الى نقد اللاهوت المسيحي الذي لم يميِّز بين التقدم التقني وبين ضرورة الرقابة الأخلاقية على آليات التراكم المادي، وهي الآليات التي تؤدي برأيه الى افساد الروح العام. ولكن فروم سرعان ما يفصل بين البعد اللامتناهي للدين بما هو علاقة مع الله، وبين اللاهوت الكنسي من جهة كونه سلطة زمنية محكومة بوظائف السياسة والاقتصاد والاجتماع.

وهكذا يشكل الدينفي نظر فروم أحد أهم الركائز التي لا يمكن الاستغناء عنها في إحداث أي تغيير اجتماعي، ذلك أنه بتفاعله مع البنية الاقتصادية للمجتمع، والبنية النفسية للفرد تتشكّل ما يسمى بالشخصية الاجتماعية، ولذا يجب أن يُفهم الدين بمعناه الواسع أي باعتباره (نظاما للفكر والعمل تشترك في اعتناقه جماعة من الناس يعطي لكل فرد في الجماعة إطارا للتوجه وموضوعا يكرس من أجله حياته) إن هذا التحديد لا يركّز بالأساس على محتوى ومضمون الدين، ذلك أن الحاجة الدينية متأصلة في الوجود الإنساني.

غير أن فروم سيذهب بعيداً في نقد التوظيف الرأسمالي للمسيحية واليهودية في الغرب. فقد رأى في هذا الصدد أن تأمل المحطات التاريخية التي مرّ فيها الدين المسيحي في أوروبا منذ عهد الإمبراطورية الرومانية إلى الآن، يبيّن أن اعتناقها للديانة

المسيحية (كان زائفاً إلى حد كبير)، ذلك أن اللاّهوت الفكري المسيحي لم يحافظ على أصالة قيمه ومبادئه التي تأسس عليها، ولا أدل على هذا أن (تاريخ أوروبا هو تاريخ للغزو والاستغلال والقوة والاخضاع والقهر، ولا تكاد فترة أو مرحلة من التاريخ الأوروبي إلا كانت هذه سمتها. وإذا كانت الحضارة الأوروبية قد انحرفت عن المبادئ والمثل المسيحية الأصلية، فإن الدين المسيحي قد حافظ على "صورته"، أما "مادته" فقد استحالت إلى دين جديد، وهو الدين الصناعي الذي جعل التملّك والإدخار هو أساس الحياة، حيث الشخصية الاجتماعية متمركزة حول السّلع والأشياء، وبسبب من ذلك بدأت تختفي ملامح الشخصية الإنسانية الطبيعية، لتحل محلها "الشخصية التسويقية"، تلك الشخصية التي لا فرق بينها وبين الأشياء والممتلكات.

لقد كان هذا الوضع الذي صنعه الدين الجديد والذي يتعارض مع الطبيعة الإنسانية، وراء ظهور حركة احتجاجية إنسانية، جل المطالب التي تطالب بها تلك الاحتجاجات هي ذات جذور دينية، بل وتدعو إلى العودة إلى إحياء القيم والمعايير الدينية، وهي حركة ترى أن الخلاص البشري من هذه الكارثة هو (توليد مجتمع جديد يحرر الإنسان من الاغتراب والعبودية للآلة!) ويرى أن المدخل للمجتمع الجديد يتمثل بإجراء تغيير جذري في البناءين الروحي والأخلاقي. لكن ما هي طبيعة هذا المجتمع؟ وما هي ملامحه؟

عند هذه النقطة بالذات يبلغ التصعيد الفكري عند فروم درجته القصوى، وخصوصاً عندما يعالج قضية الحضور الانساني في الحياة وتأرجحه بين التملك والكينونة.

لعل أهم الأفكار التي ضمنها إريك فروم في كتابه "الإنسان بين المظهر والجوهر"هو ما ذهب فيه إلى القول بأن هناك نمطين يتصارعان من أجل السيطرة على الشخصية الإنسانية واحتوائها: **الأول** هو نمط "التملك" الذي سجن الإنسان في عالم الاستهلاك والمادة وهو النمط الطاغي على الحضارة الصناعية المعاصرة..

**والثاني** "الكينونة" وهو النمط الذي تتجلى فيه ملامح إنسانية الإنسان بشكل واضح.

يعالج إريك فروم هذين النمطين بعمق ليبيِّن ان الكائن الانساني هو المخلوق الوحيد في عالم الموجودات الذي يمتلك القدرة على تحديد مصيره. وهو لذلك يسعى في عيشه الى البحث عن السعادة انطلاقاً من هذه القدرة. فالانسان – حسب فروم –

تـارة نـراه يجـد سـعادته في التملـك والحـرص عـلى المنفعـة الذاتيـة، وتـارة اخـرى يحـاول ان يجدهـا مـن خـلال البحـث عـن معنـى وجـوده في الحيـاة.

وفي الواقـع، إن نـزوع الانسـان نحـو التملـك هـو جـزء مـن طبيعتـه، التـي لا يمكـن أن تسـتقيم بـدون امتلاكـه لأشـياء يحقـق بهـا وجـوده بـل ويحافـظ عليـه، فأسـلوب التملـك ليـس بالـشيء المذمـوم إلا عندمـا يصبـح هـو الأسـلوب الـذي يشـكل الحيـاة؛ أي حـين يصبح الإنسـان عبـداً للأشـياء والمقتنيـات التـي مـن حولـه، ورغـم أن التملـك أمـر طبيعـي بـل وضروري؛ إلا أن السـعادة الحقـة مرتبطـة بجوانـب أخـرى في حيـاة الإنسـان تحتـاج إلى تأكيـد وتغليـب أكـثر مـن الجانـب التملـكي، خاصـة الجانـب الروحـي الباطنـي[1].

لقـد ارتبـط الأسـلوب التملـكي في الحياة المعـاصرة بنزوع الانسـان نحـو الاسـتهلاك المتطرف، ومـن ثمـة فالاسـتهلاك هـو أحـد أهـم وأخطـر أشـكال التملـك، أمـا كيـف يتمظهـر الأسـلوب التملـكي في الحيـاة؟ فالجـواب عنـد فـروم يبـدأ مـن طريقـة التعليـم المعـاصرة التـي تكشـف بعضـاً مـن الفـروق بـين التملـك والكينونـة، فالتعليـم الـذي يركـز عـلى التلقـين السـلبي، الـذي يكـون دور الطالـب مقتـصراً فيـه عـلى تدويـن المعلومـات وحشـوها في مذكـرات هـذا النمـط مـن التعليـم الـذي يجعـل أسـاس العمليـة التعليميـة هو امتـلاك المعلومـة وحفظهـا، هو نمـط تملّكي، خلافـا للطريقـة التـي تخلـق حـوارا وتجاوبـا بـين المـدرس والطالـب، عـن طريـق التركيـز عـلى إعـمال الفكـر وطـرح الأسـئلة المرافقـة للـدرس بشـكل يبعـد الطالـب عـن السـلبية، ويجعلـه في حالـة تفاعـل مثمـر مـع مـا يتلقّـاه مـن معلومـات ومعـارف. عـلى ان مـا يُظهـر الفـرق بـين التملـك والكينونـة هـو طريقـة التخاطـب والحـوار التـي تجـري بـين النـاس، فالـذي يعبر عـن رأيـه، ويعتبر ذلـك الـرأي جـزءاً منـه ولا ينفصـل عنـه، هـو، ضمنيـاً، يعتـبر ذلك الـرأي مـن ممتلكاته الشـخصية، حيـث يصعـب عليـه التنـازل عنـه. أمـا الذيـن يتجاوبـون بطريقـة عفويـة بعيـدة عـن التكيّـف فإنهم قـادرون عـلى تجـاوز "مركزيـة الـذات" وفي هـذه الحالـة يكـون الحـوار والتواصـل مثمـراً وفعـالاً، حيـث يتـم التركيـز عـلى تبـادل الأفـكار بغـض النظـر عمـن يملـك الصـواب فيهـا[2].

إذا كان بالإمـكان إجـراء تلخيـص مكثـف لنظريـة إريـك فـروم في مجـال القيـم، ولا سـيما مـا يتعلـق منهـا بقضيـة الاغـتراب الانسـاني في العـصر الرأسـمالي، يمكننـا القـول، اننـا أمـام نظريـة أخلاقيـة متعاليـة تسـعى الى تخليـص الانسـان الغـربي مـن غربتـه وكآبتـه وانفصامـه...

[1]- راجع: فروم – الانسان بين المظهر والجوهر – مصدر سابق. ص 195.
[2]- عبد الحكيم كرومي – من التملك الى الكينونة – نقلاً عن موقع http://arabi21.com

# منتدى الاستغراب

- نحن.. وسحر ميداس
العالم الإسلامي وعلم الاستغراب النقديّ

أحمد كلاته ساداتي

- الاستغراب السلبيّ كتمثّلٍ للاستشارق

وليد نويهض

- في إمكانية معرفة الغرب
ملاحظات منهجية

رضا داوري الأردَكاني

- الاستغراب القسريّ
في جدل التثاقف بين المركز والهوامش

نجلاء مكاوي

# نحن..وسحر ميداس

## العالم الإسلاميّ وعلم الاستغراب النقديّ

**أحمد كلاته ساداتي**[*]

تهدف هذه المقالة إلى تقويم موضوع «علم الاستغراب = علم معرفة الغرب» تقويمًا نقديًّا، استنادًا إلى الأرضيّة الثقافيّة والتاريخيّة في المجتمعات الإسلاميّة. تفيد المعطياتُ المتوافرة أنّ «الاستغراب = علم معرفة الغرب» مقولةٌ وضعيّة نقديّة بشكل عام، مضادّة للاستشراق. أمّا الوجه النقديّ لهذه المقولة فمختصٌّ بالدول الإسلاميّة، التي تقف موقفًا حذرًا من الغير، لإثبات هويّتها والمحافظة عليها؛ وأهمّ ما يميّز خطاب الاستغراب من خطاب الاستشراق أنّه وسيلة دفاعيّة أكثر من كونه وسيلة هجوميّة. فموضوع الاستغراب النقديّ في العالم الإسلاميّ يذهبُ أبعدَ من غيره من المباحث، كالهُويّة، والمقاومة الوطنيّة في التصدّي للإمبرياليّة والاستعمار، وهو نوعٌ من أنواع الدفاع عن المبادئ والقيم الإسلاميّة في مواجهة الغرب. إنّ السؤال الذي يُطرح هنا، إنْ نحن أخذنا في الحِسبان هيمنةَ الغرب على مختلف العلوم، لا سيّما علم الاستشراق، هو التالي: هل هنالك إمكانيّةٌ من خلال المعطيات الموجودة أن نشهدَ ظهور خطاب مختلِف ومضاد؟ الجواب سلبيّ. لأنّ علمَ الاستغراب في العالم الإسلاميّ، خطابٌ صعبٌ مسارُه وشائك، ويحتاج إلى استنباط البرامج والاستراتيجيّات النظريّة والمعرفيّة المنتَجة محليًّا، يتوجّب على هذا الخطاب الناجم عن الظروف التاريخيّة المعاصرة، وتحوّلاتها المتعاقبة في لاوعي الأمّة أن يستفيد ـ مع المحافظة ضمنًا على أخلاقيّة المقاومة ـ من الادوات والوسائل العلميّة المرتكزة على أرضيّة صلبة، لاستيلاد النظريّات.

«**المحرر**»

---

*ـ باحث من إيران ـ استاذ علم الاجتماع، كلّيّة العلوم الطبّيّة جامعة شيراز.

ـ تعريب: د.دلال عبّاس: أستاذة الحضارة الإسلاميّة والأدب المقارن، الجامعة اللبنانيّة.

ـ البحث مستلٌّ من مجلّة غرب شناسى بنيادى [علم الاستغراب التأسيسيّ]، الصادرة عن مركز بحوث العلوم الإنسانيّة ـ والدراسات الثقافيّة، السنة الخامسة، العدد الأوّل، ربيع وصيف العام 1393ش [2014م]، ص 61ـ79.

**الكلمات المفتاحيّة:** علم الاستغراب، علم الاستشراق، العداء للآخر، الإسلام، علم الاستغراب النقديّ.

الغرب كوجود اجتماعيٍّ وتاريخيّ (حدًّا أدنى) أو كبيئة ذات رؤى واستراتيجيّات خاصّة (حدًّا أقصى)، أمرٌ واقعٌ لا شكّ فيه. وهو بحاجة على نحوٍ مستمرٍّ إلى أن يُعرف ويُدرس. والواقعُ أنّ كلَّ المجتمعات الإنسانيّة في العصر الحاضر قد تمّ اجتياحُها، وهي سواء على الأصعدة الإنسانيّة المحدودة كالسلوك الفرديّ وأنماط العيش، أو على مستوى القضايا الكبرى الاقتصاديّة والثقافيّة، خاضعةٌ كلُّها في عالم اليوم لسيطرة مفاهيم الغرب وإيديولوجيّته. هذه الإيديولوجيّة لها مفاهيمها وقيمُها الخاصّة، وتتميّز بعلم وجود خاصّ، وعلم معرفة خاصّ أيضًا. ولها تعريفٌ مشخّص للإنسان. ولكشف مفاهيم هذه الإيديولوجيّة هنالك حاجة إلى علم منهجيّة خاصّ.

في خضمّ عدوانيّة الغرب الكاسحة في العصر الحاضر، فإنّ حوزة العلم والمعرفة هي الساحة التي تتحقّق من خلالها مطامع الغرب وأهدافه، وهذا الموضوع هو الأكثر بروزاً في العصر الحديث. إنّ علوم الغرب قد وضعت جميع الحوزات العلميّة، ابتداءً من العلوم الطبيعيّة والرياضيّات وصولاً إلى العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بمختلف تشعّباتها وفروعها، تحت مظلّتها الإيديولوجيّة. وبغضّ النظر عن المفاهيم التي تشكّل المبادئ الأساسيّة لهذه العلوم، من الواجب القول: أنّ هذا الاجتياح ـ اجتياحٌ كامل بمختلِف المعايير. وأحد أبرز محامل هذا الاجتياح «علم الاستشراق». فعلمُ الاستشراق خطابٌ يسعى من خلال مسار علميّ، وبصورة ممنهجة، إلى خلق شرقٍ كنسيّ التوجّه (الخطاب الأوّليّ للاستشراق)، أو شرق يضع نفسَه في خدمة الغرب (الخطاب الاستشراقيّ المتأخّر والاستعماريّ). ومن المؤكّد أنّ هذَين الهدفَين كانا في العصور الوسطى أي منذ القرن السادس عشر الميلاديّ وما بعده، محورَ الحراك والتفكير الاستشراقيَّين. بمعنى أن يكون الشرقُ شرقًا في خدمة الكنيسة والاستعمار.

من الطرق أو الاستراتيجيّات المؤدّية إلى كشف علم الاستشراق مفهوميًّا ونظريًّا، وكشف غيره ممّا يُحاك في الغرب، **علمُ الاستغراب**. هذا المبحث يرى إلى علم الاستغراب خطابًا مختلفًا مفهوميًّا عن **علم الاستشراق**. علّةُ ذلك أيضًا أنّ مفهوم الاستشراق نشط في نطاق المباحث والنظريّات الغربيّة. في حين أنّ المفكّر [غير الغربيّ] إذا شاء أن يتعرّف

الغـرب، أو أكـثر مـن ذلـك إذا أراد أنْ يتصـدّى لنقـد الغـرب، لا سـيّما الفكـر الغـربيّ، يحتـاج إلى أُسـس نظريّـة وإلى منهجيّـة مغايـرة لمبـادئ الاسـتشراق. ومـن المؤكّـد أنّ الاسـتشراقَ سـبيل مـن السـبل المؤدّيـة إلى معرفـة الغـرب وعلاقتـه بالـشرق.

إنّ مبـدأ نقـد الغـرب وتقويمـه يختلـف في العـالم الإسـلاميّ عـلى نحـو خـاصّ، عنـه في البلـدان الشرقيّـة الأخـرى ذات الإيديولوجيّـات المختلفـة. ومـن أسـباب ذلـك أيضًـا سـببٌ مرتبـطٌ بتميّـز الرؤيـة الإسـلاميّة إلى العـالم أو الإيديولوجيـا الإسـلاميّة مـن الإيديولوجيـا الغربيّـة. ففضـلاً عـمّا يميّـز «الـشرق» بالمعنـى العـام مـن الغـرب والفكـر الغـربيّ، فإنّ الإسـلام والإيديولوجيـا الإسـلاميّة أكـثر تجـذّرًا وحضـورًا مـن المعتقـدات الشرقيّـة الأخرى كالهندوسـيّة والكونفوشيوسـيّة والبوذيّـة، سـواءً كان ذلـك بمعنـى الديـن كديـن، أو بالمعنـى الأشـمل للعلـم والمعرفـة. وسـبب ذلـك أيضًـا الاختـلاف الماهـويّ بـين الإيديولوجيـا الإسـلاميّة التـي هـي في الأصـل ومـن حيـث المبـدإ غـير علمانيّـة، والإيديولوجيّـات والمعتقـدات الأخرى التـي تُظهِـر كـما هـو ملاحـظ نوعًـا مـن التسـاهل بالنسـبة إلى العلمانيّـة، عـلى الرّغـم مـن عـدم تصريحهـا بتبنّيهـا رسـميًّا. في الإسـلام، اسـتنادًا إلى كتابـه المقـدّس، أي **القـرآن الكريـم**، يمكـن بصعوبـة تعـرّف تفاسـير العلمانيّـة، بنـاءً عـلى ذلـك، هنالـك شـكلان مـن التضـادّ بـين الـشرق والغـرب: تضـادٌّ عـامٌّ كليٌّ، أي أنّ الـشرقَ شرقٌ والغـربَ غـربٌ، وتضـادٌّ خـاصٌّ متعلّـقٍ بالمجـالات المعرفيّـة والإيديولوجيّـة الرؤيويّـة في العـالم الإسـلاميّ.

هـذا المبحـث يسـعى إلى تقويـم أبعـاد علـم الاسـتغراب وتحدّياته في العـالم الإسـلاميّ. أمّا سـؤال البحـث فهـو التـالي: مـا هـي الأمـور الأساسـيّة التـي تميّـز الإسـلام مـن الغـرب؟ ومـا هـي التحدّيـات التـي تواجـه علـم الاسـتغراب في الظـروف الحاليّـة؟ سـيحاول هـذا التحقيـق أن يجيـب عـن هذَيـن السـؤالَين متسـلّحًا بالأدِلّـة، وبعـين ناقـدة. أمّـا الفرضيّـة فهـي أنّ علـم الاسـتغراب في الإسـلام مختلـف عنـه في الـرؤى والإيديولوجيّـات الشرقيّـة غـير الإسـلاميّة.

### الغرب، الإسلام والتناقضات البنيويّة

إنّ الغـرب بالمعنـى المفهومـيّ العـامّ، بعيـدًا مـن النطـاق الجغـرافيّ، الخـاصّ، مجموعـةُ بلـدان، أو هـو قسـمٌ مـن العـالم. والغـرب بهـذا المعنـى أبعـدُ مـن الواقـع التاريخـيّ والاجتماعـيّ؛ علـمًا أنّ الغـربَ بمنظـار علـم المعرفـة، نمـطُ تفكـير تحقّـقَ في إطـار تاريخـيٍّ معـيّن وفي نطـاق جغـرافيٍّ خـاصّ، وهـو عـلى مسـتوًى رفيـع مـن التحليـل، الـذي يمكـن أن

يتـمّ بغـضّ النظـر عـن البيئـات الجغرافيّـة. الحـدُّ الأقـصى الـذي يمكـن أن يُعطـى لمعنـى الغـرب هـو أنّـه بِنيـة مفهوميّـة (Conceptual construct)، ناجمـة عـن الأوضـاع والأحـوال التاريخيّـة والاجتماعيّـة في القـرون الخمسـة الأخـيرة، إنمّـا تعـود رؤيويًّـا وإيديولوجيًّـا إلى المفاهيـم الأدبيّـة والفلسـفيّة اليونانيّـة. هـذه البِنيـة المفهوميّـة تحتـوي علومهـا الخاصّـة: علـم الوجـود وعلـم المعرفـة، علـم الإناسـة وعلـم القيـم، وعلـم المنهـج. عـلى هـذا الأسـاس، الغـرب هُويّـة مفهوميّـة بالفعـل. هُويّـة دالّـةٌ ليـس فقـط عـلى مفاهيـم معرفيّـة خاصّـة، أو بِنيـة تاريخيّـة خاصّـة، بـل هـي دالّـة عـلى رؤيـةٍ إلى العـالم مختلفـة. والحاضنـة التـي نمـت فيهـا مفاهيـمُ «الغـرب» القيميّـة هـي العلـم والفكـر الحديثـان.

بنـاءً عـلى مـا تقـدّم، إنّ الغـربَ بِنيـةٌ مفهوميّـة التحَمَـت بقيـم التفكـير الحديـث، وحـين يجـري الـكلام عـلى الفكـر الحديـث إنمّـا نقصـد الفكـرَ الغـربيّ. وفي تقويـم «إيمـان، وكلاتـه سـاداتي»[1]، أُخضعـت خصوصيّـات الفكـر الغـربيّ للتقويـم، لا سـيّما: أصالـة العينيّـة والإدراك الحـسيّ، والنسـبيّة، والفكـر الإنسـانيّ المحـور، والثنويّـة والعلمانيّـة. أمّـا شـايغان[2] في تقويمـه فقـد رأى أنّ علـم الغـرب علـمٌ عـدوانيّ، والدليـل عـلى ذلـك اكتشـاف البـارود. فاكتشـاف البـارود في الصـين منـذ آلاف السـنين، لم يـؤدِّ إلى اكتشـاف القنبلـة، في حـين إنّ مثـل هـذا الاكتشـاف في الغـرب الحديـث جُعـلَ وسـيلةً للسـيطرة عـلى الغـير. هـذه الخصوصيّـات تجسّـدت في الغـرب فكـرًا سـلطويًّا وعدوانيًّـا، لا سـيّما في العـصر الحديـث.

إنّ طريقـة مواجهـة الغـرب كحضـارة لهـا سـماتها الخاصّـة المذكـورة آنفًـا، تختلـف عـن أسـلوب المواجهـة الـذي اعتمدتـه الحضـارات السـابقة تجـاه بعضهـا، فاليونـان وإيـران ومـصر والهنـد والصـين وبـلاد مـا بـين النهريـن، تحاربـت في مراحـل تاريخيّـة مختلفـة، إنمّـا بأسـلوب مختلـف. وبشـكلٍ عـامّ، كانـت الحضـارة الأدنى تسـعى إلى اكتسـاب المعرفـة مـن الحضـارة الأرقـى علميًّـا ومعرفيًّـا وبنًـى اجتماعيّـة. المثـال المحسـوس في هـذا السـياق هـو المواجهـة التـي جـرت بـين الحضـارة الإسـلاميّة والحضـارة اليونانيّـة في العـصر العبّـاسيّ، ونشـوء حركـة الترجمـة مـن اللغـات الأجنبيّـة، لا سـيّما اليونانيّـة، بالعربيّـة. ومـا نتـج عـن ذلـك مـن إيجـاد

[1]ـ إيمان وكلاته ساداتي، 1392ش [2003م].
[2]ـ شايغان، 1386ش [2007م].

الأرضيّـة المعرفيّـة اللازمـة لانبعـاث عـصر سُـمّيَ بشـكل عـامّ عـصرَ «الحضـارة الإسـلاميّة»[1].

مـع ذلـك فـإنّ أسـلوب مواجهـة الحضـارة الغربيّـة الحديثـة لسـائر الحضـارات، لا سـيّما العـالم الإسـلاميّ تختلـف عـن التوجّهـات والأسـاليب القديمـة. فالحضـارة الجديـدة في الغرب ذات بنيـة عدوانيّـة، ولهـا خطابهـا الخـاصّ. هـذه الحضـارة عـلى الرغـم مـن أنّهـا انبَنَـت عـلى المفاهيـم الأدبيّـة والفلسـفيّة اليونانيّـة مـن ناحيـة، وعـلى المسـيحيّة العلمانيّـة مـن ناحيـة ثانيـة، طـرأ عليهـا في العـصر الحديـث نـوعٌ مـن التحـوّل التاريخـيّ، أبـرزُ وجوهـه العدوانيّـةُ والسـيطرة. في هـذا الخطـاب كلّ مـا هـو غـير غـربيّ مـن مفاهيـم ومقـولات ونظريّـات، يُعـدّ غريبًـا، أجنبيًّـا، منحطًّـا، ويتوجّـب أن يرتقـي عـلى النمـط الغـربيّ، ومـا أشـار إليـه إدوارد سـعيد في رائعتـه **الاستشراق** يؤكّـد هـذه المقولـة[2]. إنّـه خطـابٌ كلُّ بنيـةٍ غـير غربيّـة في داخلـه يجـب أن تمُحَّـصَ وتحـوّلَ إلى بنًـى غربيّـة. وعـلى هـذا الأسـاس يجـب أن يتـمَّ تغريـب كلّ شيء، ليـس فقـط حـوزات العلـوم والمعرفـة، بـل جميـع مجـالات الحيـاة الإنسـانيّة، مـن أبسـط أنمـاط السـلوك الإنسـانيّ وصـولاً إلى البنـى الاجتماعيّـة والسياسـيّة الكـبرى. هنـا يجـدر بنـا أن نطـرحَ السـؤال التـالي: هـل بالإمـكان اسـتخدام الأسـاليب والطـرق التقليديّـة نفسـها التـي اعتمدتهـا الحضـارات السـابقة في مواجهـة هـذه الحضـارة؟ بمنظـار هـذا البحـث، المواجهـة بالطـرق القديمـة قـاصرة وعاجـزة عـن المحافظـة عـلى الحضـارات غـير الغربيّـة، وفـوق ذلـك، سـتؤدّي إلى القضـاء عـلى مكوّنـات هـذه الحضـارات، وإذابتهـا في الحضـارة الغربيّـة. لقـد وقـف الغـرب بمـا يحمـل مـن صفـات، أبرزهـا عدوانيّتـه، في مواجهـة الـشرق، لا سـيّما العـالم الإسـلاميّ، وأبـرز ميادين المواجهـة في هـذا الخضـمّ هـو الإسـلام.

إنّ المواجهـة بـين الـشرق والغـرب كـما أشرنـا مـن قبـل مواجهـةٌ بـين إيديولوجيّتَـين أو رؤيتَـين إلى العـالم. يـرى افتخـار زادة «**أنّ التناقـض بـين الـشرق والغـرب هـو في الأصـل تناقـضٌ بـين فطرتَـين وبـين إيديولوجيّتَـين، وبـين ثقافتَـين وفكرَيـن**، وأخـيراً وليـس آخـرًا، إنّ غايـةَ الكـمال لـدى كلٍّ منهـما مضـادّة لغايـة الكـمال لـدى الآخـر»[3]. عـلى هـذا الأسـاس هنالـك تضـادٌّ بنيـويٌّ بـين الـشرق والغـرب عـلى جميـع الأصعـدة المتعلّقـة بعلـم الوجـود، والمرتبطـة

[1]ـ يجب أن نشير أنّ الأسس التي شُيّدت عليها الحضارة الإسلاميّة هي تعاليم القرآن والسنّة النبويّة، التي حثّت على طلب العلم. كانت العلوم اليونانيّة واجهةَ هذا البناء المعرفيّ للمسلمين، أمّا البناء الأساسيّ الذي تشكّل فهو حضارة جديدة مختلفة.

[2] ـ Saïd, 1977.

[3]ـ افتخار زادة، 1376ش [1997م]، ص17.

بماهيّـة الواقـع، وماهيّـة الإنسـان، والهـدف مـن الخلـق، ومـا إلى ذلـك. وقـد أكّـد عـددٌ كبـيرٌ مـن المحقّقـين عـلى أوجـه التناقـض المبدئيّـة بـين الإسـلام والغـرب عـلى صعيـد كلٍّ مـن علـم الوجـود وعلـم المعرفـة، وعلـم القيـم، وعلـم الإناسـة[1].

إيمـان، وكلاتـه سـاداتي[2] يريـان أن لا إمكانيّـة لوجـدان نقطـة مشـتركة في المبادئ الأساسـيّة لعلـم المعرفـة بـين الفكـر الغـربيّ والإيديولوجيـا الإسـلاميّة، ونظـراً لوجـود تناقضـات جدّيّـة مسـتعصية في المفاهيـم الأساسـيّة بـين الفكـر الغـربيّ والفكـر الإسـلاميّ، لا يمكـن ملاحظـة أيّ بـاب مشـترك بـين هذَيـن الخطابـين الفكريّـين المختلفَـين. الإسـلام والغـرب أُطُرهـما مختلفـة، والأُطُـر المختلفـة تعـرض مفاهيـم مختلفـة ومتمايـزة، وتقـدّم تحليـلات مختلفـة عـن المعطيـات المتماثلـة. إنّ متانـة هـذه الأُطُـر المعرفيّـة، التـي تتضمّـن بشـكلٍ أسـاسيّ مفاهيـمَ وجوديّـةً، محكمـةً إلى حـدّ أنّنـا إنْ أردْنـا عـرضَ المفاهيـم الإلٰهيّـة[3] في إطـار مـادّيٍّ، لـن تكـون المخرجـات سـوى اسـتنباطات علمانيّـة مـن المفاهيـم اللاهوتيّـة. عـلى سـبيل المثـال في الإسـلام يوجَـد مفهـوم الحريّـة، والحريّـة مـن المفاهيـم التـي أكّـدت عليهـا شرعـة حقـوق الإنسـان الحديثـة في الغـرب. مـع ذلـك، فـإنّ الحريّـة في هاتَـين الرؤيتَـين الفكريّتَـين تعـبّر عـن مفاهيـم مختلفـة. والاختـلاف المعنـويّ هنـا سـببه الاختـلاف في الـرؤى والأُطُـر. يقـول جعفـري في مقارنتـه بـين النظريّتَـين الإسـلاميّة والغربيّـة حـول مفهـوم الحريّـة:

يقـرّ الفكـر الغـربيّ الحريّـة الفرديّـة المطلقـة لبنـي البـشر، في حـين أنّ الحريّـة الفرديّـة والحريّـة العامّـة عـلى السـواء في الفكـر الدينـيّ الإسـلاميّ وفي النظـام القِيَمـيّ الإسـلاميّ محـدودة ومحصـورة ضمـن الحـدود التـي وضعتهـا الشريعـة[4].

وصـف شـودوري أيضًـا مبـادئ الفكـر الإسـلاميّ وأصولـه بأنّهـا مناقضـة للفكـر الغـربيّ[5]، فهـو يـرى أنّ الفردانيّـة (Individualism)، والثنويّـة (Dualism) خاصيّتـان لا يمكـن إنكارهـما في الفكـر الغـربيّ، وهـما مضادّتـان للفكـر الإسـلاميّ؛ تثبـت المعطيـات التاريخيّة وجـودَ صراع دائـم في الحـوزة العلميّـة (الاجتماعيّـة)، أحـدُ طرفَيهـا الفردانيّـة المنهجيّـة (Methodology

[1]ـ عـلى سـبيل المثـال: إيمـان، وكلاتـه سـاداتي، 1389شـألف [2010م]، و1390شـب [2011م]؛ زاهـد وكلاتـه سـاداتي، 1391ش [2012م]؛ كلشْـني، 1388ش ]2009م].

Jafari, 1992; choudhury 1995, 1997, 1998, 2007 and 2010; Sardar, 1977; Kamali, 2004.

[2]ـ إيمان وكلاته ساداتي (1392ش [2013م].

[3]ـ جوادي الآملي، 1387ش [2008م].

[4] ـ Jafari, 1992, p. 332333.

[5] ـ Choudhury, 1995, 1997, 1998, 2007 and 2010.




(Individualist) المبنيّة على العدوانيّة الغربيّة المحور، وفي الطرف الآخر الإيديولوجيا التوحيديّة للواقع في إطار الإسلام. إنّ النظام في الغرب، تاريخيًّا وبمعتقداته الوضعيّة، معتمدٌ في استمراريّته ومركزيّته على عالم قد تفرّد. في حين أنّ الإسلام إيديولوجيا تامّة متكاملة تنهل من ظواهر فعليّة مبنيّة على التوافق العام، مع التأكيد على محوريّة العلم في بناء العالم والأنظمة الموجودة فيه[1].

لقد انتهى الأمر بالعلم الغربيّ إلى ظهور بعض الخصوصيّات، كأصالة العينيّة، وتحوّل العلم إلى علم صُنعيّ (Man made) والمأزق المعرفيّ للعلم، والتعدّديّة (Pluralism) والفوضويّة (Anarchism). وعلى العكس من ذلك، في الإيديولوجيا التوحيديّة وعلم المعرفة التوحيديّ (Tawhidy epistemology) ووحدانيّة العالَم غائيّةُ الوجود والعلم هي الخاصّيّة الذاتيّة للعلم وللمعرفة العلميّة. فالعلم في الفكر الدينيّ لا ماهيّة بشريّة له، وإنّما هو مبنيٌّ على القانون الإلٰهيّ (Divine law). في مثل هذه الرؤية تفقدُ كلٌّ من أزمة العلم المعرفيّة، والعلمانيّة الدنيويّة (Secularism)، وأصالة العينيّة، والفوضويّة مفهومها، وينظر الإنسان إلى ساحة العلم على نحوٍ يجعله يدرك غاية الوجود ومعناه.

**خطاب الاستشراق و«الإسلام» الذي يريده الغرب:**

كما أشرنا من قبل، الاستشراق مفهومٌ طرحه إدوارد سعيد منذ أربعة عقود. مرجعيّة هذا المفهوم خطابٌ توليفيٌّ علميّ سياسيّ واجتماعيّ، تشكّل في الغرب منذ سبعة قرون، لتوصيف الشرق، وبالأخصّ العالم الإسلاميّ، على النحو الذي يريده الغرب. ويربط سعيد الاتجاهات الاستشراقيّة المتأخّرة بالقضايا السياسيّة في العالم الغربيّ، يقول:

سياسيًّا بذل الغرب أقصى جهوده ليقف في وجه الإسلام. ومن المؤكّد أنّ القوميّة العربيّة كانت في الحرب العالميّة الثانية حركةً أعلنت كرهها وعداءها للإمبرياليّة الغربيّة؛ وليصفّي حسابه معها وينتقم منها، كثّف جهوده لإبراز القضايا والمسائل التي تجعل الإسلام مقبولاً لديه[2].

الاستشراق، خطاب العلم والقوّة. لقد بذل الغرب ورجال الكنيسة الجهود الحثيثة، اعتمادًا على قوّتهما، لتقديم المعرفة التي يرغبان بها عن الإسلام، لذلك بحثوا عن مواطن الاختلاف والتمييز:

[1]. Choudhury, 1998, p. 19.

[2]ـ سعيد 1361ش [1982م]، ص54.

إنّ جوهر الاستشراق بُني على أساس الفصل والتمييز بين الشرق والغرب، أمّا مهمّة هذا التمييز فتثبيت سيادة الغرب وتفوّقه على الشرق...الحقيقة أنّ الاستشراق أو نظريّات الغربيّين حول الشرق، كانت انعكاسًا لتحكّم الغرب وسيطرته على الشرق، ولطالما سهّلت هذه السيطرة[1].

على الرَّغم من أنّ موضوع الاستشراق بنظر زماني يعود تاريخه إلى ستّة قرون قبل الميلاد[2]، لكنّ الاستشراق كنشاط منظّم وعدائيّ يعود إلى العام 1933م، حين قرّر المجمع العلميّ المسيحيّ في فيينّا افتتاح كرسيّ في كلّ جامعة من جامعات عواصم الغرب الكبرى لتعليم اللغات العربيّة واليونانيّة والعبريّة، ليصبح بالإمكان التغلغل بين العرب، وتنصيرهم[3]. يصوّر دسوقي أيضًا أربعة مراحل للاستشراق: 1) المرحلة الأولى بعد فتح المسلمين الأندلس، وازدهار الحياة العلميّة في تلك الديار؛ 2) المرحلة الثانية بعد الحروب الصليبيّة، حتّى القرن الثامن عشر الميلاديّ؛ 3) المرحلة الثالثة من منتصف القرن الثامن عشر حتّى نهاية الحرب العالميّة الثانية؛ 4) والمرحلة الرابعة بدأت بعد الحرب العالميّة الثانية، ولا تزال مستمرّة. وللمرحلة التي أعقبت الحروب الصليبيّة خصوصيّتها[4].

إنّ الشرق الذي اختلقه هذا الخطاب شكّل موضوع بحثٍ وتحقيق لعدد كبير من منتقدي الاستشراق، وبالأخصّ إدوارد سعيد، الذي كان على رأس مفنّدي موضوع الاستشراق. يرى سعيد «أنّ الاستشراق كما يدلّ تاريخه، قد بذل المساعي الحثيثة ليحول التلقين والفرضيّات إلى حقائق لا جدال حولها»[5]. هذه الإملاءات والفرضيّات موجّهةٌ بصورة عامّة إلى العالم الإسلاميّ، لأنّ الاستشراق توليف خطابَين هما: الخطاب المسيحيّ/اليهوديّ والخطاب الاستعماريّ. «إنّ بصمة الاستعمار في **الاستشراق** بارزةٌ للأسباب والدوافع نفسها التي تحضر فيها الكنيسة»[6]. وعلى الرَّغم من غلبة التوجّه الاستعماريّ في مفهوم الاستشراق المتأخّر، لكنّ مبادئه بشكل عام متسترّة بالتوجّهات الكنسيّة التبشيريّة التي كانت تسعى إلى تنصير العالم الإسلاميّ:

يجد الباحث في تاريخ الاستشراق، انّ عليه أن يخطو أولى خطوات البحث من

[1]ـ م.ن، ص 12 و 13.
[2]ـ زماني، 1388ش [2009م].
[3]ـ مقدّمة عسكري خانقاه وفلادوند على كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد، 1361ش [1982م].
[4]ـ دسوقي، 1376ش [1997م]، ص 2ـ61.
[5]ـ سعيد، م.س، ص78.
[6]ـ افتخار زادة، م.س، ص17.

الكنيسة، فيعلمَ أنّ الجيل الأوّل من المستشرقين كان من الرهبان والقساوسة، ومن ثمَّ يصل إلى واقع مفادُه أنّ بعض المستشرقين كانوا منذ البداية ولا يزالون من اللاهوتيّين المسيحيّين واليهود[1].

إنّ التبشير المسيحيّ والاستشراق تيّاران متكاملان ومتداخلان، لا يمكننا الفصل بينهما؛ فهذا يفتح الطريق بما يضعه في متناول الآخر من تحقيقات ومباحث ومعلومات، وذاك يقدّم الدعم بما يزرعه من شكّ في العقائد والأصول الإسلاميّة الأساسيّة، وفي الحياة العقائديّة والأخلاقيّة للمسلمين، ليتمكّن من نشر المسيحيّة في أوساطهم وتنصيرهم[2].

إنّ الاستشراق خطابٌ احتلّ حيّزاً واسعًا من النشاطات الإنسانيّة، من كتابة التاريخ وتدوينه، إلى اللاهوت فالفنّ، لا سيّما السينما، ومجموعةً من الطموحات العالميّة التي سعت في أوج عزّها إلى تسخير كلّ شيء، وبالأخصّ الـ «غير» [الآخر]. في كلّ عمل من هذه الأعمال، بحسب أرضيّته، بُذلت المساعي الحثيثة لتقديم المسوّغات لتحقير الشرق وبالأخصّ الإسلام، وانتهاك حرمة الرموز الإسلاميّة، لا سيّما نبيّ الإسلامﷺ؛ زرع الشكَّ في وحيانيّة القرآن، ومدح أنظمة سياسيّة محدّدة في التاريخ الإسلاميّ، ومن ضمنها الحكم الأمويّ؛ تأسيس منابر في الجامعات الاوروبيّة باسم منبر العلوم الإسلاميّة التاريخيّة؛ تعزيز الصراع المذهبيّ، والتناقضات الداخليّة في الإسلام؛ تشويه شخصيّة مسلمي الشرق الأوسط في العصر الحاضر؛ التجريح بجدوى المفاهيم المبدئيّة في الإسلام كالحجاب والجهاد؛ تقديم صورة عن الإسلام إرهابيّة ومناقضة للحضارة والمدنيّة؛ تعزيز تبعيّة النخب والعلماء المسلمين للعلوم التي ينتجها الغرب، والتي تعالج مختلف المواضيع الإسلاميّة، وغير ذلك... إنّ خطاب الاستشراق محورُه الكتابات التاريخيّة والفلسفيّة واللاهوتيّة، والرواية والقصّة، والفنّ ولا سيّما السينما[3].

## الاستغراب وأبعاده

يمكننا أن نعرّف شكلين عامّين للاستغراب: النقديّ وغير النقديّ. إذا تقرَّر أن يُنمّى علم الاستغراب ويُعزَّز بصفته أحد فروع العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، فالحاجة ماسّة إلى التسليم بواقع مفادُه أنّ الاستغراب يختلف موضوعًا وأسلوبًا عن الاستشراق، علمًا

[1]ـ دسوقي، م.س، ص 61.
[2]ـ م.ن، ص 179.
[3]ـ سعيد، م.س؛ دسوقي، م.س؛ مختار زادة، م.س.

أنْ لا مجال لإنكار كون الاستشراق والاستغراب وجهين لعملة واحدة. فطرح خطاب الاستشراق مثلاً وتقويمه، يشكّل جزءًا من موضوع الاستغراب. وحين يتمّ تعريف وتقويم الماهيّة العدوانيّة للغرب، من الطبيعيّ أن تتوضّح من خلال هذا التعريف ماهيّة الغرب أيضًا. لهذا السبب يؤمن آهيسكا بالحوار والتفاعل بين الاستغراب والاستشراق. ففي كلا الاتجاهَين يمكن طرح علاقات القوّة السلطويّة بموضوعات مثل «الأنا» و«الآخر»[1]. مع ذلك، في الظروف والأوضاع الحاليّة، الاستشراق ماهيّته «عدائيّة»، والاستغراب ماهيّته «دفاعيّة»، لذا يجب القول إنّ الاستغراب لا يمكنه ان يلجأ في تقويمه للغرب إلى الأساليب والأنماط الاستشراقيّة. من ناحية أخرى، وبناءً على المباحث المذكورة آنفًا، والقائلة إنّ إيديولوجيا الشرق غير عدوانيّة، الاستغراب يختلف عن الاستشراق معنًى وتوجّهًا.

إن نحن عدنا إلى المصادر والنصوص العلميّة يمكننا العثور على تعريف عامّ للاستشراق: أي خطاب العلم والسلطة الذي يسعى إلى تنظيم ديار الشرق الأسطوريّة على النسق الذي يريده؛ لكن في ما يتعلّق بالاستغراب لا وجود لتعريف واضح لا لبس فيه. من بين الباحثين الشرقيّين بذلَ كلٌّ من آهيسكا من تركيا وتوكّلي طارقي من إيران، جهودًا لعرض نمط من الاستغراب في وطنه، نمط لا بدّ من أن يقدّم تعريفًا للاستغراب. آهيسكا، في كتابه الذي تطرّق فيه إلى تقويم الاستغراب في تركيا، عرّفَ الاستغراب أنّه أبعد من موضوع الاختيار من الحضارة الغربيّة، وأنّه أبعد من المقاومة أو الثورة في مواجهة الغرب، كما هو الحال في الشرق الأوسط. هو يرى «أنّ الاستغراب استراتيجيا ونهج وتكتيكات ذات اتجاهَين خطابيّ وغير خطابيّ، يستخدمها «الشرقيّ» ردًّا على الغرب. بالنسبة إلى تركيا، الاستغراب طريق للعودة إلى الأصالة، التي قضت عليها عمليّة التحديث، وهو في الوقت عينه مسعًى لمواكبة التاريخ المعاصر[2].

بالنسبة إلى آهيسكا الاستغراب ليس فقط مرشدًا للسياسة بمعناها المحدود، بل هو المرشد لكمٍّ كبير من المواضيع بدءًا من تنشئة الأطفال، ومن العلاقات الأسريّة وصولاً إلى الهُويّتَين القوميّة والدينيّة، وفي أداء النخب كذلك من خلال بث البرامج الإذاعيّة[3]. لذا فإنّ علم الاستغراب الذي يقصده آهيسكا إنّما هو نوعٌ من العودة إلى الذات بحذاء قوّة الغرب مالك العلم والتقانة الحديثَين. أمّا توكّلي طارقي فله نظرة مختلفة

[1]ـ آهيسكا، 2010م.
[2]ـ آهيسكا، م.س، ص 41.
[3]ـ آهيسكا، م.س، ص 45.

إلى موضـوع الاسـتغراب في إيـران. يمكـن وصـف نظريّتـه بأنّهـا غـير نقديّـة كليًّـا، تـأتي في سياق عـرض معرفـة الإيرانيّـين بالغـرب عرضًـا وصفيًّـا، كـما أنّـه اسـتنادًا إلى مقالـة كـول[1] «الاسـتغراب اللامـرئيّ»، وعـلى مفهـوم «العقلانيّـة الغربيّـة» لـدى فيـبر، تطـرّق إلى تأريـخ تعـرّف الإيرانيّـين الغـربَ منـذ بدايـة القـرن الثامـن عـشر الميـلاديّ، ومـا بعـده؛ إنّهـا رؤيـة بشـكل عـامّ غـير نقديّـة للغـرب[2].

في التحقيـق الـذي أجـراه سـنوغراز حـول موضـوع البوذيّـة والديانـة الميجيّـة في اليابـان وعلاقـة هـذا الموضـوع بالاسـتشراق والاسـتغراب، اعتمـد مسـبقًا نهجًـا يـتراوح بـين النقـد والمسـايرة، وقـدّم التعريـف التـالي للاسـتغراب:

«الاسـتغراب مصطلـح يمكـن اسـتخدامه لوصـف اسـتعانة آسـيا بالغـرب؛ وهـو مفهـوم غـير مضاد للاسـتشراق[3]».

وهو يقول بنوع من التساهل بالنسبة إلى الاستغراب في تقويمه له في بلاده:

إنّ إحـدى مشـكلات ظاهـرة «الاسـتغراب» عـدم التمييـز بـين القوميّـة اليابانيّـة وخطـاب المسـتشرقين الغربيّـين بصـدد البوذيّـة[4]».

يتبـيَّن مـن فحـوى الـكلام أنّ الاسـتغراب لـدى سـنوغراز شـكل آخـر مختلـف عـن الاسـتغراب لـدى آهيسـكا وتـوكّلي طارقـي. ويمكـن عـدُّ هـذا النـوع مـن الاسـتغراب شـكلاً آخـر مـن اسـتغراب الغربيّـين أنفسـهم. لا ينظـر إلى الاسـتغراب بصفتـه عـدوًّا وإنّمـا بصفتـه بِنيـة خاصّـة أنتجتهـا قـرون خمسـةٌ مـن العمـل الفكـريّ. في هـذا النـوع مـن الاسـتغراب:

1ـ ليـس هنالـك مـن منحًـى خطـابيّ بالنسـبة إلى موضـوع «الغـرب» وإنّمـا صـدًى للتوجّـه الـذي يجعـل الغـربُ فيـه ذاتَـه موضوعًـا ذاتيًّـا، لا ليسـيطر على موضوعـه بـل ليعرِّفَـه للآخرين.

2ـ إنّـه توجّـه مبنـيٌّ بشـكل عـامّ عـلى النرجسـيّة[5]، ومسـعًى لتعريـف الغـرب بصفتـه مرشـدًا للآخرين، يرشدهم إلى طرق العمل.

3ـ الغرب هو المحور الذي تدور حوله الأمور المعرفيّة بأجمعها.

[1] ـ Cole, 1992.

[2]ـ طارقي توكّلي، 2001م.

[3]ـ سنوغراز، 2003م، ص11.

[4]ـ م.ن، ص274ـ275.

[5] ـ Narcissism

4ـ ارتقى بنفسه من المستويات الفكريّة إلى المستويات الإيديولوجيّة، ليصنع لنفسه مفاهيمها الإيديولوجيّة.

على العكس من هذا التوجّه غير النقديّ، أو الضئيل نقدُه، يُبرز فِن الوجهَ النقديّ للاستغراب، المبني على الأُطُر الفكريّة لميشيل فوكو، والذي كان الأساس الذي ارتكز عليه إدوارد سعيد في كتابه **الاستشراق**. يقول فِن آخذًا في الحِسبان موضوعَي الاستعمار والرأسماليّة في تعريف الاستغراب:

إنّ الاستغراب من خلال هذه الرؤية فضاءٌ مفهوميٌّ وتاريخيّ، يؤلّف حكايته الخاصّة عن الموضوع وحكايته الخاصّة عن التاريخ، هذه الحكاية يمكن أن تصبح هدفًا لعدائيّة الحداثة، وأن تتأثّر بها على مستوى العالم، بسبب الرؤية إلى العالم بناءً على المخطّط الذي وضعته الحداثة والاستعمار الأوروبي"[1].

يتبيّن بوضوح من خلال تعريف فِن أنّ الاستغراب الذي يرمي إليه ليس أنموذجًا من المعرفة النقديّة للغرب، بوصفه (أي الغرب) حيّزًا مكانيًّا مختلفًا عن الشرق، وإنّما يتضمّن نظرة نقديّة إلى حدٍّ ما؛ نقد لعدوانيّة الاستعمار والحداثة. إنّ تقويم فِن للاستغراب يأتي في سياق نظرة علم معرفيّة بالنسبة إلى تشكّل الحداثة بصفتها عرقًا خاصًّا هو العلم/القوّة السلطويّة. مع ذلك، على الرَّغم من أنّ رؤيته مبنيّة على الأسس الفكريّة لفوكو، لكن ليس بمعنى اتخاذ موقف حيال الغرب. نوع من إثنلجة الحداثة بصفتها بِنية ناجمة عن العلم/ القوّة السلطويّة ومرتبطة بالرأسماليّة والاستعمار[2].

إنّ هذا الخطاب ذا الرؤية النقديّة للغرب، حين يوضع على بساط البحث في العالم الإسلاميّ، يتحوّل إلى خطاب يتجاوز البنى الفوقيّة للموضوع، محاولاً دخول مستوياته التأسيسيّة والإيديولوجيّة. وكما أنّ الغربَ في الاستغراب غير النقديّ يصبح المحور الذي تدور حوله الأمور المعرفيّة بأجمعها، في هذه الرؤية النقديّة يعرّف الغرب بوجهه الإيديولوجيّ، المضادّ للمفاهيم الإسلاميّة، وتوضع السيطرة الغربيّة والعدوانيّة الغربيّة موضع النقد الجدّيّ، الذي لا يزال دون ريب في مرحلة تشكّله الأوّليّة. حاليًّا هذه الرؤية موجودة إنّما بشكل مبعثر، وعلى نحوٍ لا يتيح تقديم تعريف لها ضمن خطاب ما

---

[1] ـ Venn, 2000. P. 2.
[2] ـ Ibid.

أو مقولة ما. بصورة عامّة تشكّلت في القرن المنصرم أشكال من المقاومة في البلاد الإسلاميّة في مواجهة الغرب، ابتداءً من مواقف السيّد جمال الدين الأفغانيّ وأقرانه كالشيخ محمّد عبده ورشيد رضا، وسيّد قطب، وصولاً إلى انتصار الثورة الإسلاميّة وما أعقبها من قضايا في العالم الإسلاميّ.

بناءً على هذا المذهب الفكريّ، الغربُ، إيديولوجيًّا، معادٍ للمبادئ الإسلاميّة. لهذا السبب، يجب مقاومته لصون الهُويّة الإسلاميّة. على الرغم من فاعليّة هذه الاستراتيجيا سياسيًّا، لكنّها في مجال العلم والمعرفة بحاجة إلى الأرضيّة الملائمة وإلى الإنتاج العلميّ. من هذه الزاوية، في نطاق العلم والمعرفة، الاستغراب النقديّ المبني على الأسس والمبادئ الإسلاميّة، إمّا أنّه لمّا يتشكّل، وإمّا أنّه عالج القضيّة بالمفرّق، ويفتقد إلى المعالجة المعمّقة. إذا تقرّر تعريف الخطوط العريضة لهذا المذهب الاستغرابيّ أي الاستغراب النقديّ في العالم الإسلاميّ، فالفرضيّات التالية هي الأهمّ:

1ـ «الغرب» موضوع يتجاوز الفكر المتعلّق بمنطقة جغرافيّة خاصّة، إنّما له مبادئه القيميّة الخاصّة.

2 ـ الغرب بنية قوليّة مناقضة ليس فقط للمفاهيم الإلٰهيّة والإسلاميّة، وإنّما أيضًا، وفي الكثير من الحالات لديها، على العكس ممّا تدّعيه، الكثير ممّا يُناقض المفاهيم الإنسانيّة.

3 ـ الإمبرياليّة بعدٌ من أبعاد البنية الخطابيّة الغربيّة، متغلغلةٌ في مختلِف النواحي الاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة والدينيّة.

4ـ المفاهيم الإسلاميّة أفضل من المفاهيم الغربيّة سُبُلَ حلٍّ للمسائل الإنسانيّة والاجتماعيّة، وبالأخصّ العدالة.

5 ـ لقد ابتُليَ العالم الإسلاميّ مؤخّرًا بنوعٍ من الانذهال السياسي والفكري، ومن الضروريّ أن يتخلّص من هذا الوضع. وممّا يحتاجه للخروج من هذا المأزق معرفة الغرب معرفةً صحيحة.

### الاغتراب النقديّ، المقاومة والتحدّيات:

من الممكن بشكل عامّ عدّ حركات المقاومة التي واجهت الغرب في القرن العشرين وليدة نوعٍ من اللاوعي التاريخيّ والاجتماعيّ للتصدّي للغرب، وهي من هذه الزاوية

نـوعٌ مـن الاغـتراب النقـديّ. هـذا الادّعـاء سـببه أيضًـا أنّ الخطـاب المسـيطر عـلى هـذه المقاومـات لا يعـرف الغـرب رسـميًّا، وإنّمـا هـو منتقـدٌ جـدّيٌّ لـه. علـمًا أنّ هـذه المعرفـة مرتبطـة بسـطح القضايـا. تُعـرَّف مقاومـةُ الغـرب ونقـده في إطـار الدفـاع عـن الهُويّـة الوطنيّـة والاقتصاديّـة والإسـلاميّة، ولكنّهـا تحتـاج إلى ارتيـاد مباحـث ممنهجـة ومعمّقـة معرفيًّـا.

انطلاقًـا مـن المباحـث المطروحـة آنفًـا، يمكـن القـول: إنّ الاسـتغراب النقـديّ، نـوعٌ مـن الاغـتراب الخـاصّ بالـدول الإسـلاميّة في الـشرق الأوسـط. هـذا النـوع مـن الاسـتغراب يبحـث عـن نـوع مـن العـودة إلى الـذات، ليتمكّـن مـن الخـلاص مـن سـيطرة الغـرب الفكريّـة والثقافيّـة. يعـرّف إدوارد سـعيد الحـركات التحرّريّـة في الـشرق وفي العـالم الإسـلاميّ بأنّهـا مقاومـةٌ للإمبرياليّـة الغربيّـة، يقـول:

مـن ناحيـة أخـرى إنّ حـركات التحـرّر التي قامـت في القـرن العشريـن في الـشرق وفي البلاد الإسـلاميّة، كـما يقـول أنـور عبـد الملـك، قضـت فعليًّـا وعمليًّـا عـلى أفـكار المسـتشرقين ونظريّاتهـم، وفضحـت الإمبرياليّـة الغربيّـة[1].

إنّ الاسـتغراب النقـديّ في العـالم الإسـلاميّ، هـو الحجـر الأسـاس المعـرفيّ لمثـل هـذه المقاومـات؛ إنّـه مقاومـةٌ تتصـدّى لأسـس علـم الوجـود الغـربيّ. فهنالـك مواطـن خـلاف بنيويّة بـين الإسـلام والغـرب في العديـد مـن المقـولات، ومنهـا تعريـف الواقـع وقوامـه، وتعريـف الإنسـان والهـدف مـن خلقـه، وهـدف الخليقـة، وغـير ذلـك. هـذه الفروقـات غـير موجـودة بـين الحضـارات الأخـرى والغـرب، وإن وُجـدت ففـي الحـدّ الأدنى. إنّ مقاومـة الـدول غـير الإسـلاميّة للغـرب تهـدف بشـكل عـامّ إمّـا إلى المحافظـة عـلى مصالحهـا الاقتصاديّـة، أو إلى الدفـاع عـن هُويّتهـا الثقافيّـة. أمّـا مقاومـة الإسـلام للغـرب. فتتضمّـن وجهًـا إيديولوجيًّـا وقيَميًّـا. وعـلى هـذا الأسـاس، لا يقتـصر التناقـض بـين الإسـلام والغـرب عـلى عـدم الاعـتراف بالقيـم الغربيّـة الأساسـيّة، وإنّمـا يذهـب أبعـد مـن ذلـك، فهـو عـلى الضـدّ منهـا بنيويًّـا.

إنّ إدوارد سـعيد يُعـارض تشـكّل خطـاب باسـم الاسـتغراب، ويـرى سـبب ذلـك في حاجـة الـشرق إلى تعـرّف الخطـاب الاسـتشراقيّ، وعدوانيّتـه، لتشـكيل خطـاب يسـعى إلى خلـقِ شرق آخـر يُدعـى الغـرب:

أتمنّـى قبـل أيّ شيءٍ آخـر أن أُبـينّ لقـرّائي الأعـزاء، أنّـه لا يجـب أن يحتـلّ الاسـتغراب مكان

[1]ـ إدوارد سعيد، م.س، ص15.

الاستشراق (أي لا يجب جعل الاستغراب ردًّا على الاستشراق). فمَن كان في الماضي يحمل علامة «الشرقيّ» لن يعجبه هذا الفكر، وبما أنّه كان يُحسب شرقيًّا هو مستعدٌّ، وأكثر من الحدّ، لدراسة «الشرقيّين» الجدد أي «الغربيّين» الذين صنعهم وصقلهم بيديه. كأنّ معرفة الاستشراق معناها، كيف يمكن، وعلى أيّ نحو، أن ينجرّ مَن ضلّلته وأغوته هذه المعرفة، أو أيّ معرفة أخرى، في أيّ مكان وفي أيّ زمانٍ، نحو الابتذال والانحطاط. واليوم إمكانيّة هذا الانحطاط أشدّ ربمّا أكثر من أيّ وقت مضى[1].

ربمّا كان سبب معارضة إدوارد سعيد هو أنّ الاستشراق نفسَه يُعَدُّ بديلاً من الاستغراب، فحين يُعرف خطاب الاستشراق يُفهم مقدار كبير من ماهيّة الغرب. مع ذلك يبدو أنّ العالم الإسلاميّ على نحوٍ خاصّ بحاجة إلى خطاب الاستغراب. خطابٌ تحليلُ موضوعِه يفوق التحليلات الموجودة في الاستشراق.

من الواضح أنّ الاستغراب سيُتيحُ للعالم الإسلاميّ فرصة جديدة. سيُعرّف لنا ماهيّةَ الغرب، وعلومَه، لا سيّما علم الوجود وعلم المعرفة، ونهجَ ظاهرة تُدعى «الغرب». مع ذلك هنالك تحدّياتٌ وعوائق تواجه الاستغراب في العالم الإسلاميّ بشكل خاص؛ التحدّيات الأساسيّة في هذا المجال هي:

1ـ مكانة الاستغراب وأجواؤه اليوم تختلف عن ظروف الاستشراق في القرن الماضي.

2 ـ التصدّي للغرب تصدٍّ لظاهرة مسلّحة بالعلوم والفنون، وبشكل خاصّ العلوم الإنسانيّة المعقّدة، المنظّر لها. لذا، فإنّ الغرب ظاهرة معقّدة، هُلاميّة ومتعدّدة الوجوه.

3 ـ العالم الإسلاميّ يواجهه فقرٌ في التنظير، وهذا الفقر النظريّ أدّى إلى أن يبقى الموقف المتّخذ في مواجهة الغرب محصورًا في إطار المواضيع القيَميّة، بدلاً من أن يكون مبنيًّا على أسسٍ نظريّة مدوّنةٍ، مرتكزةٍ على مباحث علوم المعرفة والوجود والمنهج. ولا يمكن الشروع بتعرّف الغرب، اعتمادًا على المواقف القيَميّة المحضة.

4ـ النظريّات الجديدة في الغرب، عثرت على حيّز من الهلاميّة الفكريّة، وهذه الهُلاميّة معرفتها ليست بالأمر السهل. إنّ استخدام الأنماطٍ اللاّخطيّة (Nonlinear) والمنطق المشوّش أو الضبابيّ (Fuzzy logic) والنظريّة السلكيّة أو الخطيّة (String theory)، ونظريّة

[1]ـ سعيد، م.س، ص96.

التعقيد (Complexity)، ونظريّة الفوضى (Chaos theory) في التحليلات الاجتماعيّة، والأنماط المقولَبة المبنيّة على هذه النظريّات، قد أتاحت كلّها للغرب الفرصةَ كي يكون تعرّفه أمرًا صعبًا بالنسبة إلى العالم الإسلاميّ والشرق.

5 ـ الاستغراب، كما أشرنا من قبل، مفهوم مختلف عن الاستشراق. فهو، قبل أن يكون عملاً عدائيًّا، عملٌ دفاعيٌّ بشكل عامّ للمحافظة على هُويّتنا وصونها، ولهذا الأمر سببان:

1) الغرب، أصالةً، موضوع وظاهرة عدائيّة.

2) عرف الشرقُ الغربَ من موضع دونيّ (من حيث التنظير وتعرّف المباحث العلم معرفيّة وما شابهها...).

وهل بإمكان مَن هو في وضع متدنٍّ تعرّف عدوانيّة جموحة؟ الجواب عن هذا السؤال ليس سهلاً، أو هو على الأرجح جوابٌ سلبيٌّ.

6ـ إنّ أرضيّة الاستغراب النقديّ الإسلاميّ، تختلف عن أرضيّة الاستشراق. ففي الوقت الراهن، حيث يتموضع العلم والمعرفة في الغرب وفي الفكر الغربيّ، يحتاج الاستغراب النقديّ إلى أنْ يُفصَلَ عن تلك الحاضنة، وإلى طرح أرضيّة مختلفة وحاضنة محلّيّة، لتقديم خطاب مختلف عن العلم والفكر الغربيَّين الموجودَين في الاستشراق. فمعرفة الغرب تحتاج إلى معرفة أبعاده كلِّها ومن بينها الاستشراق. مع ذلك يجب أن يُفصل الاستغراب النقديّ من حيث كونُه مبنيًّا على مفاهيمَ قيَميّة خاصّة عن أرضيّة الاستشراق ذات المفاهيم القيَميّة الخاصّة بها (العدوانيّة الغربيّة، والثقافة الغربيّة)، وإيجاد أرضيّة مختلفة لطرح القضيّة ومنهج التحقيق، ووضع النظريّات. هذه الأرضيّة من أهمّ احتياجاتها الأوّليّة معرفة الغرب الوافية، بأبعاده كلِّها ومن ضمنها الاستشراق.

## طرح أفق جديد:

في عصرنا، الجهاد الفكريُّ حاجةٌ ملحّةٌ، لنصدّ بواسطته الاجتياحَ الكاسح الفكريّ والثقافيّ المتعدّد الألوان والأشكال لذواتنا ومجتمعاتنا. وهذه المسؤوليّة المهمّة تقع على عواتق العلماء والمفكّرين والباحثين المسلمين، كي لا تكون على الأرض فتنة ويكون الدين كلُّه لله[1]. هذه المقالة ترى إلى الاستغراب النقديّ موضوعًا معقّدًا، وأهمّ

[1]ـ دسوقي، م.س، ص227.

المسائل المتعلّقة به قضيّة معرفة الغرب معرفةً دقيقة. هذه المعرفة يجب أن تُحرف عن التعريف الجغرافيّ (مثل معرفة أميركا الشماليّة أو الجنوبيّة أو الشرقيّة أو الغربيّة)، باتجاه معرفة الغرب بصفته أرضيّة معرفيّة خاصّة. تغيير الاتجاه يتطلّب تعرّف النظريّات الغربيّة في المجالات المختلفة، من التأريخ والفلسفة إلى علم النفس وعلم الاجتماع والمنطق، وغير ذلك من العلوم، ومن ضمنها علم الاستشراق. إنّ الأفقَ الجديد البديل يتضمّن الاستراتيجيّات التالية لإيجاد استغراب نقديّ في العالم الإسلاميّ:

1)ـ يجب أن يحافظ الاستغراب النقديّ على ما لديه من أخلاق المقاومة المبنيّة على القيم الإسلاميّة، وفي الوقت عينه يجب أنْ يوجّه اهتمامَه إلى المستويات الأكثر تأصيلاً أي إلى علم معرفة المقاومة.

2) ـ من الضروريّ تعرّف الحاضنة الحاليّة للعلمانيّة التي يقوم علم المعرفة الغربيّ بإنتاج وإعادة إنتاج المعرفة في داخلها.

3)ـ تعرّف النظريّات الغربيّة، من النظريّات الكلاسيكيّة في العلوم المختلفة وصولاً إلى النظريّات الجديدة.

4)ـ تعرّف النظريّات الجديدة التي تؤكّد بشكل عامّ على الأنماط اللاّخطيّة والهلاميّة، التي يصعب حتمًا تعرّف أسسها العلم وجوديّة.

5)ـ للاستغراب وجهٌ إيجابيٌّ أيضًا، وهو، مبدئيًّا، الإجابة عن سؤال: ما هو «الشرق» أي الإسلام والتراث الإسلاميّ، وما هي المسافة الفاصلة بينه وبين مُثُلِه وتطلّعاته.

6)ـ الاستغراب النقديّ في العالم الإسلاميّ يحتاج إلى عمل تنظيريّ معرفيّ واسع مصدره «نحن». ومع الأخذ في الحسبان الفقر في النظريّات، نحن نحتاج إلى وضع نظريّات في جميع فروع العلوم الإنسانيّة.

7)ـ العلم الغربيّ، لا سيّما علم الاستشراق يؤدّي دور عجل السامريّ، وحين نتمكّن نحن من العثور على علم استغراب دقيق، لا نعود بحاجة لأن نتغذّى من هذا العجل. لذا فإنّ أرضيّة الاستغراب النقديّ تحتاج إلى مفاهيم خاصّة بنا في ما يتعلق بعلم الوجود وعلم المعرفة وعلم الإناسة وعلم القِيَم، أي إلى «نظريّات إسلاميّة» بشكل عام. إذًا علم الاستغراب تعوزه النظريّة.

## استنتاج

إنّ موضوع علم الاستغراب يواجه حاليًّا بالنسبة إلى أيّ حضارة، لا سيّما بالنسبة إلى الحضارة الإسلاميّة تحدّيًا وأصوليّة تُدعى العلمانيّة والغربيّة. إنّ الغرب بنية عدوانيّة هجوميّة نقلت عناصر هُويّتها إلى جميع مفاصل المجتمعات وعروقها، ومن ضمنها المجالات العلميّة والمعرفيّة. فإذا اعتمدها الاستشراق، فإنّ تلك المواجهة لن تُفضي إلى أي نتيجة، ولن تتمخّض عن شيء، لأنّ الغرب كعجل السامريّ، الذي أذهل الجميعَ سحرُ الجواهر التي صُنع منها، وحاجات هذا العالم الإنسانيّ التي يلبّيها في الوقت الحاضر حاجات صنعيّة. وطالما أنّ المجتمعاتِ كلَّها، ومن ضمنها المجتمعات الإسلاميّة، تتغذّى من حليب هذا العجل ولحمه، فإنّ أيّ نظريّة نقديّة لن تُفضي إلى أيّ نتيجة. لن يُحسَب الاستغراب في العالم الإسلاميّ هُويّة فكريّة ومعرفيّة مستقلّة، إلّا حين يخرج من الشبكة الفضفاضة التي اصطاده الغربُ بها، الشبكة المتعلّقة والمرتبطة بها كلّ الأمور والشؤون السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة. لذا فإنّ الاستغراب النقديّ يحتاج إلى شبكة مترابطة من المفاهيم والبنى الإنسانيّة والاجتماعيّة، بإمكانها أن تطرح من دون الحاجة إلى حليّ عجل السامريّ، بنيانًا معرفيًّا حديثًا، ينافس الاستشراق؛ بعبارة أخرى يجب أن يكون الاستغراب النقديّ مستقلاًّ في أموره كلِّها عن الغرب، ليصبح قادرًا على أن يتعرّف الغرب بصفته موجودًا مستقلاًّ وهويّة مستقلّة. لا يعني هذا حتمًا إنكار اكتشافات الغرب وإبداعاته العلميّة والمعرفيّة. فالغرب له وجهان عامّان شاملان، أحدهما الطبيعيّ، وجه العلم والمعرفة، والآخر وجهه الإيديولوجيّ. يجب أن يعرفَ الاستغرابُ الانتقاديُّ وجوهَ الاختلاف، في هذه الحالة سيتشكّلُ طرحٌ ابيستيمولوجيٌّ اسمه «الاستغراب النقديّ».

## المصادر والمراجع:

ـ افتخار زادة، محمود رضا، «مقدّمة عن خدمة الاستشراق وخيانته» مقالة منشورة في سير تاريخى انديشه وارزيابى شرق شناسى [المسار التاريخيّ للفكر الاستشراقيّ، وتقويمه]، طهران، منشورات هزاران، 1376ش [1997م].

ـ إيمان، محمّد تقي، وأحمد كلاته ساداتي، «منهجيّة العلوم الاجتماعيّة في الإسلام، لمحة عن نظريّة مسعود العالم تشودهاري»، مقالة منشورة في مجلة روش شناسى علوم انسانى [منهجيّة العلوم الإنسانيّة]، قم: مركز بحوث الحوزة والجامعة، العدد63، 1398ش [2010م].

ـ إيمان، محمّد تقي، وأحمد كلاته ساداتي، «جولة في الإيديولوجيا والعلم»، مقالة منشورة في مجلة معرفت فرهنگى واجتماعى [المعرفة الثقافيّة والاجتماعيّة]، العدد 4، 1389ش [2010م].

ـ إيمان، محمّد تقي، وأحمد كلاته ساداتي، «دراسة تطبيقيّة حول مسؤوليّة العلوم الاجتماعيّة في الإسلام والغرب»، مقالة منشورة في مجلة روش شناسى علوم انسانى [منهجيّة العلوم الإنسانيّة]، قم: مركز بحوث الحوزة والجامعة، العدد 69، 1390ش [2011م].

ـ إيمان، محمّد تقي، وأحمد كلاته ساداتي، «منهجيّة العلوم الإنسانيّة لدى المفكّرين المسلمين» (عرض نمط أنموذج من علم المنهج في العلوم الإسلاميّة)، قم: مركز بحوث الحوزة والجامعة، 1392ش [2013م].

ـ جوادي آملي، عبد الله، **معرفت شناسى در قرآن** [علم المعرفة في القرآن]، قم، منشورات إسراء، 1378ش [1999م].

ـ زاهد، سعيد، واحمد كلاته ساداتي، «أسلمة العلم لدى عطاس وفاروقي (دراسة تطبيقيّة)»، مجلة **مطالعات معرفتى در دانشگاه اسلامى** [دراسات معرفيّة في الجامعة الإسلاميّة]، 1391ش [2012م]، العدد 50، ص 16.

ـ زماني، محمّد حسن، **آشنائى با استشراق و اسلام شناسى غربيان** [تعرّف الاستشراق وعلم معرفة الإسلام لدى الغربيّين]، قم، 1388ش [2009م]، منشورات المصطفى الدوليّة.

ـ دسوقي، محمّد، سير تاريخى و ارزيابى انديشه شرق شناسى [المسار التاريخيّ للفكر الاستشراقيّ، وتقويمه]، ترجمه بالفارسيّة محمود افتخار زادة، طهران، منشورات هزاران.

ـ سعيد، إدوارد، **شرق شناسى؛ شرقى كه آفريدهٔ غرب است** [الاستشراق؛ الشرق الذي خلقه الغرب]، ترجمه بالفارسيّة أصغر عسكري خانقاه وحامد فولادوند، طهران، 1361ش [2082م]، مؤسّسة مطبوعات عطائي.

ـ شايگان، داريوش، **افسون زدگى جديد** [خرافة الحياة الجديدة]، ترجمته بالفارسيّة فاطمة ولباني، طهران 1386ش [2007م]، نشر وتحقيق فرزان روز.

ـ گلشني، مهدي، **از علم سكولار تا علم دينى** [من العلم العلمانيّ إلى العلم الدينيّ]، طهران، 1388ش [2009م]، مركز بحوث العلوم الإنسانيّة والدراسات الثقافيّة.

- Ahiska, M. (2010). Occidentalism in Turkey, questions of Modernity and National Identity in Turkey Radio_Broadcasting, London: I. B. Tauris Publishers.

- Choudhury, M. A (1995). 'The Epistemic Ontic Circular Continuity World View of Tawhidi Methodology in the Natural and Social Sciences', in M. A. Choudhury (ed.), The Epistemological Foundations of Islamic Economic, Social and Scientific order, Vol. 4. Ankara: Statistical, Economic and Social Research and Training Center for Islamic Countries.

- Choudhury, M. A. (1997). (Money in Islam; A Study in Islamic Political Economy, London and New York: Routledge.

- Choudhury, M. A. (1998). Studies in Islamic Sciences, London: Macmillan.

- Choudhury, M. A. (2006). 'Belief and knowledge formation in the Tawhidi uperspace', The Koranic Principle of Complementarities Applied to Social and Scientific Themes, Science and Epistemology in the Qur'an; Lewiston, NY: The Mellen Press.

- Choudhury, M. A. (2007). The Universal Paradigm and Islam World_System Economy, Society, Ethics and Science, World Scientific Publishing Vo. Ltd. British Library Cataloguing in_Publication Data.

- Cole, J. R. (1992). Invisible Occidentalism: eighteenth_ century Indo_Persian constructions of the West, Iranian Studies, No, 25.

- Jafari, M. F. (1992). 'Counseling Values and Objectives: A comparison of Western and Islamic Perspective', A Paper was presented at National Seminar on Islamic Counseling, Selangor, Malaysia, 17 December 1992, published in AJISS; Vol. 10, No. 3.

- Kamali, M. H. (2003). 'Islam, Science and Rationality: A Brief Analysis', Islam & Science; Vol. 1, No. 1.

- Said, E. (1977). Orientalism, London: Penguin




- Sardar, Z. (1977). Science, Technology and Development in the Muslim World, New Jersey: Croom Helm, London: Humanities Press.

- Snodgrass, J.(2003). Presenting Japanese Buddhism to the west. Orientalism,

- Occidentalism, and the Volumbian Exposition, Chapel Hill: the University of North Carolina Press.

- Tavakoli-Targhi, M. (2001). Refashioning Iran; Orientalism, Occidentalism and Histography, st Antony's Series, Oxford.

-Venn, C. (2000). Occidentalism, Modernity and Subjectivity, London: Sage Pub.

# الاستغراب السلبي كتمثّلٍ للاستشراق
## في اختلاف الرؤية بين الغالب والمغلوب على أمره

**وليد نويهض** [*]

يقارب الباحث والمؤرخ وليد نويهض حالة الاستغراب بما هي نظير سلبي للاستشراق الغربي، وينطلق في مقاربته هذه من سؤال مركب صاغه على النحو التالي:

من أين نبدأ بقراءة الإشكالية التي ينطوي فيها عنوان هذا البحث؟ من التاريخ والاحتكاك مع الآخر أم من الوظيفة والحاجة إلى معرفة المختلف.. من المنهج والتصورات التي يتداخل فيها الخيال مع الواقع أم من المعرفة المجردة أو حقل المعرفة الاستشراقية ذاته؟ وبالتالي هل نقرأه من جهة الوافد (الغالب) من الغرب إلى الشرق أم من جهة المتلقي وهو (المغلوب على أمره)؟

هذه المقالة تقارب الإشكالية من زاوية التناظر بين ثقافة النخب العربية الإسلامية والثقافة التاريخية للاستشراق الغربي؛ الأمر الذي ولد ما يمكن تسميته بـ «الاستغراب السلبي».

«**المحرر**»

في مقام التعريف، وَجَبَ ان نلحظ واقعة منهجية مؤداها أن حقول الاستشراق واسعة، ومدارسه متعددة، وانماطه مختلفة، ومحطاته التاريخية متدرجة. ولأن الاستشراق الوافد من الغرب والمتلقى من الشرق هو حركة تاريخية مرتبطة بالتطورات الزمنية واختلافها،

---

*ـ مؤرخ وباحث في علم الاجتماع السياسي ـ لبنان.

فقد اختلف في فهمه وتناقضت نصوصه. فهناك حركات استشراقية وليس حركة واحدة، وهناك «استشراقات» متعددة وليس واحداً. بدأ الاستشراق بالاحتكاك، وتطور إلى حاجة، وانتهى إلى وظيفة، ودخل الآن مرحلة الفوات الزمني في عصر لم يعد بحاجة إلى مغامر ليقرأ، ومصور ليرسم، ومرشد ليدل. فالاختراق حصل، وموضوع الهيمنة حسم لمصلحة عالم افتراضي. ودراسة الأشياء وتفاصيلها تطورت وتجاوزت العموميات السابقة وأسلوب تنميط شخصية الآخر من خلال توهمات تتخيل صورة هذا الآخر.

من الصعب إذاً، أن نلخص هذه الظاهرة التاريخية بفقرات نظرية قصيرة. فهي حقول معرفة، وتاريخها يعكس علاقة الوافد ووعيه للآخر، وفي الآن عينه يعكس علاقة المتلقي واكتشافه للقادم. لذلك لا يمكن حصر الاستشراق في نصوص مدرسية، لأنه تأسس تاريخيًّا في سياقات معرفية متضادة في أصولها وروافدها.

نختار هنا ثلاثة نماذج كتبت في فترات زمنية مختلفة، لكنها تعطي فكرة عن عصر كاتبها ونظرته إلى الأمور ومراقبته للحوادث واندهاشه باختلاف الآخر[1].

### الجبرتي، داوتي ولورنس

ثلاثة نصوص كتبت في مراحل ثلاث: الأول استغرابي تسيطر عليه لحظات الدهشة، كتبه الشيخ عبد الرحمن الجبرتي في «عجائب الآثار» عن حملة نابليون بونابرت الفرنسية على مصر في نهاية القرن الثامن عشر. يصف الجبرتي الحملة بانبهار ويراقبها، باستغراب، يوميًّا، ويسجل انطباعاته المباشرة عنها ويقرأ انعكاساتها ونتائجها وما جلبته من عجائب تدهش وويلات تدمر[2]. نص الجبرتي يعكس رؤية المثقف المهزوم والمغلوب على أمره ولا يستطيع أن يفعل شيئاً سوى الملاحظة والمراقبة ومحاولة تفهم الآخر والتفاهم معه لتقليل الأخطار والمضار. ويعكس نص الجبرتي أيضاً حوادث عصره ومستوى تطور مجتمعه والتدهور المخيف والمريع الذي أصاب الأمة في مرحلة كانت أوروبا تعيش لحظة صعودها التاريخي وسيطرتها العالمية.

الثاني كتبه الشاعر والرحالة الانجليزي تشارلز داوتي يصف فيه رحلته إلى الجزيرة العربية وبلاد الشام برفقة قافلة الحجاج إلى ميدان (أو مدائن) صالح. كتب داوتي نصه

---

[1]ـ مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية (مجلدان)، مجموعة مؤلفين، إصدار المنظمة العربية للتربية والثقافة، ومكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض 1985.

[2]ـ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، عبد الرحمن الجبرتي، دار الجيل، بيروت، من دون تاريخ.

بعـد حصـول الاخـتراق الأوروبي ومحاولـة السـيطرة عـلى مـصر وبـدء التغلغـل إلى المـشرق العـربي ومحاولـة زعزعـة دعائـم السـلطنة العثمانيـة في بـلاد الشـام. راقـب داوتي الشـاردة والـواردة وسـجل انطباعاتـه ويومياتـه في رحلتـه التـي ابتـدأت في العـام 1875 وامتـدت عـلى أكـثر مـن سـنتين. وعندمـا انتهـى منهـا في 1877 عـاد إلى بـلاده وأصـدر عملـه في العـام 1888 في مجلديـن، أحـدث آنـذاك ضجـة كبـيرة في عـالم الصحافـة والفكـر واعتـبر لتاريخـه أحـد أهـم الأعـمال باللغـة الانجليزيـة. وأقـدم المفكـر أرنسـت رينـان عـلى ترجمتـه إلى الفرنسـية واسـتقى معظـم أفـكاره عـن عـادات العـرب وتقاليدهـم وحيـاة البـدو وطبيعـة البـداوة مـن نصوصـه. لم يقتـصر عمـل داوتي عـلى الوصـف كـما هـو شـأن الجـبرتي بـل لجـأ في أحيـان كثـيرة إلى التوصيـف، وتنميـط شـخصية العـربي والاعـرابي وظـروف الصحـراء وحيـاة البـداوة.

النـص الثالـث كتبـه المسـتشرق والمسـتعرب والقائـد العسـكري ت. اي. لورنـس المعـروف بــ «لورنـس العـرب» وهـو مقدمـة الطبعـة الثانيـة لكتـاب داوتي. صـدرت الطبعـة الثانيـة في العـام 1921 بـإشراف لورنـس بعـد مـرور أربعـة عقـود عـلى الأولى. وأهميـة الطبعـة أن داوتي كان لايـزال عـلى قيـد الحيـاة وشـاهد ولاحـظ مـا اسـتجد مـن تطـورات وحـوادث. تلخـص مقدمـة لورنـس كل مـا تريـده عـن أهميـة الرحالـة ودور كتاباتهـم في ارشـاد الـدول الغازيـة آنـذاك وتقديـم معرفـة ميدانيـة لعـالم مجهـول ومجبـول بـالأسرار والألغـاز. آنـذاك، في عشرينـات القـرن المـاضي، كانـت المهمـة الاستكشـافية قـد انتهـت. فالسـلطنة سـقطت عمليّـاً ورسـميّاً، وفرضـت أوروبـا بشـقيها البريطـاني والفرنـسي سـيطرتها عـلى بـلاد الشـام والمـشرق العـربي ودخلـت المنطقـة بكاملهـا في فـترة الانتـداب. فلغـة لورنـس لغـة المنتـصر الـذي نجـح في مهمتـه. لم يـتردد لورنـس في تبجيـل كتـاب داوتي وفي تقديمـه بأبهـى صـورة. ولم يـتردد في اعـادة التأكيـد عـلى أهميتـه المعلوماتيـة كمرشـد سـياسي وأهميـة رسـومه وخرائطـه كمرشـد عسـكري مـن حيـث لا يـدري داوتي أو لم يـرد ذلـك.

إذاً نحـن أمـام ثلاثـة نصـوص: الأول اسـتغرابي مندهـش، كتبـه المغلـوب عـلى أمـره الجـبرتي في لحظـة انتقاليـة فاصلـة حسـمت الخلـل في تـوازن القـوى وسـجل مذكراتـه وملاحظاتـه عـن بدايـة مرحلـة الاخـتراق العسـكري الأوروبي لمـصر ومنطقـة المـشرق العـربي. الثـاني كتبـه الغالـب داوتي في لحظـة بدايـة اختـلال موازيـن القـوى في المـشرق العـربي وبـلاد الشـام بعـد السـيطرة عـلى مـصر وهـي المرحلـة التـي مهـدت للهزيمـة النهائيـة وفيهـا سـجل داوتي ملاحظاتـه عـن الآخـر واختلافـه. الثالـث كتبـه المنتـصر والعائـد إلى بلـده لورنـس بعـد

أن حسم الصراع الدولي وتم اقتسام المشرق العربي ومصر بين منطقة للنفوذ الفرنسي ومنطقة للنفوذ البريطاني.

النصوص المذكورة تضع الاستشراق كحقل معرفة ومنهج تحليل في مرتبة مجردة لا عقلانية وكحركة لا تاريخية أو فوق التاريخ. لكن الواقع يؤشر بالاتجاه المعاكس. فالنصوص هي نتاج لحظات ساهمت في ترسيم صورة الآخر في سياق رؤية ثقافية مركبة من معطيات متخالفة. لذلك لا بد من إعادة الاستشراق إلى الأرض وإخضاعه للنقد كجزء من حركة المعرفة وكنتاج لحركة التاريخ. فالاستشراق في النهاية حركة تاريخية/ معرفية له خصوصيته وفي الآن له دوره ووظيفته وحاجته. وعندما نضع الاستشراق في إطار الحاجة والوظيفة والدور نستطيع آنذاك تفكيكه تاريخيّاً وتجاوزه إلى مرحلة أعلى ولا نبقى أسرى الانقسام الشكلي بين حزب مؤيد للاستشراق وحزب معارض له.

## سعيد ورودنسون

عندما صدر كتاب إدوارد سعيد عن «الاستشراق» في نيويورك العام 1987 ثارت ضجة في وسط معظم المستشرقين ونعتوه بشتى التهم ردّاً على مناقشاته التي كشفت الجوانب الاستعلائية في الحقل المعرفي ـ الثقافي للاستشراق.

لم يكن كتاب إدوارد سعيد المحاولة الأولى في نقاش أفكار الحركة الاستشراقية ودحض منظومتها المعرفية. فقد سبقته الكثير من المحاولات في الهند وباكستان وتركيا والدول العربية وخصوصاً في مصر. إدوارد سعيد نجح في تفكيك آلياتها المعرفية وربطها منهجيّاً بالسياسات الكبرى ومنظوماتها الايديولوجية العامة. وكانت محاولته سابقة في قراءة الاستشراق كحركة قامت على وعي مسبق عن الآخر، الأمر الذي جعله يخوض معركته في الحقول النظرية والأدبية التي انطلقت منها.

ماذا قال سعيد في كتابه؟ يرى أن الاستشراق شكل من أشكال الاتصال بالشرق ومكانة الأخير في رؤية أوروبا. فالشرق يعني مستعمرات وثروات وممرات ومنافساً حضاريّاً ويعني أيضاً لغات وثقافات وأدياناً. فالاستشراق له وجهان: من جهة مؤسسة أكاديمية تقوم على أسلوب في التفكير أساسه التمييز الانطولوجي والابستيمولوجي بين الشرق والغرب، ومن جهة أخرى هو ساحة للتنافس الدولي ومصدر ثروة ومواقع استراتيجية[1].

---

[1]ـ الاستشراق ـ المعرفة، السلطة، الانشاء، ادوارد سعيد، ترجمه وقدم له كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية.

قسّم سعيد حقول الاستشراق. فهناك مجالات الاستشراق وتجاربه الزمنية وموضوعاته الفلسفية والسياسية. وهناك الاستشراق الحديث الذي بدأ في القرن الثامن عشر ونشأت خلاله تصورات مشتركة بين الشعراء والفنانين والعلماء والبحاثة. وهناك الاستشراق المعاصر الذي بدأ في نهاية القرن التاسع عشر (سنة 1870 وصاعداً) وهي حقبة التوسع الاستعماري في الشرق وتنافس القوى الكبرى للسيطرة عليه، وامتدت إلى نهاية الحرب العالمية الثانية حين انتقلت الهيمنة من أوروبا إلى الولايات المتحدة.

ويرى سعيد في تلك المراحل أن الاستشراق كان حدثاً ثقافيّاً وسياسيّاً في آن، إذ كان المستشرق ينظر من الخارج، وعن بعد، إلى الآخر فتأتي كتاباته مجرد تصورات ذهنية وليس صورة طبيعية وصادقة عن الشرق. فتعدد الشرق وفق تلك المدارس والأيديولوجيات (الألسنية، الفرويدية، الداروينية، الماركسية... إلخ)، وتحوَّل الاستشراق إلى أسلوب غربي (معرفي) في السيطرة على الشرق وفي تنظيم السلطة عليه وممارستها. وأدى ارتباط المعرفة بالسلطة إلى تكوين تصور عن الشرقي في ذهن الغربي من الصعب كسره إلا بإزالة التناقض بين الشرق والغرب وإلغاء خضوع الأول للثاني.

أدى عمل سعيد إلى انقسام في صفوف المدارس الاستشراقية، فهناك من رفضه كليّاً وهناك من أيّده، وظهر فريق ثالث وافق سعيد على بعض مقدماته التاريخية واستنتاجاته السياسية لكنه تمسك بالاستشراق كمنهج معرفي مستقل وطالب بتجديده وتنقيته وتحديثه لينسجم مع الواقع المركب لعوالم الشرق.

يعتبر مكسيم رودنسون (المستشرق الفرنسي الماركسي) من الفريق الثالث الذي يرى في الاستشراق إيجابيات وسلبيات ويعتقد أن مكانة الاستشراق لم تتراجع، وهناك الكثير من المعلومات والمواد القيّمة التي يجب الاستفادة منها وخصوصاً المدارس الكلاسيكية التي وفرت جهودها الكثير من المراجع وتعتبر مصادر موثوقة للبحث والمتابعة في تطوير الاستشراق وتحديثه.[1]

يرى رودنسون أن الأبحاث الاستشراقية «لها قاعدة تاريخية مشتركة» و«تطرح مشكلات مشتركة».

ويوافق على مقولة أنّ الاستشراق التقليدي اتصف بـ«التواضع المنهجي» إذ «لجأ

[1]ـ جاذبية الاسلام، مكسيم رودنسون، ترجمة الياس مرقص، بيروت، دار التنوير، الطبعة الثانية، 1998. ص 65.

معظمهـم إلى الأفـكار العامـة المسـتلهمة مـن فلسـفة تلـك الفـترة ومـن وعيهـا الاجتماعـي». ونتيجـة «ظاهـرة الانتقائيـة» سـادت أنـواع مـن التفسـيرات «الرائجـة في لحظـة مـا». فهنـاك مثـلاً نظـرة «اقتصادويـة اختزاليـة» تقـرأ ظهـور الإسـلام عـن طريـق الاقتصـاد وحـده كعامـل حاسـم لحركـة التاريـخ.

أدى هـذا النـوع مـن التفكير الاسـتشراقي، كما يقـول رودنسـون، إلى تكوين «معـرفي محدود جـدّاً» بسـبب تلهـف المسـتشرق إلى التوصـل إلى «نتائـج عامـة». كانـوا غـير حذريـن «في تطبيـق النتائـج المحـدودة لهـذه العلـوم عـلى مجـالات معرفيـة واسـعة» وكانـت الاسـتنتاجات «كارثيـة في معظـم الأحيـان». كانـوا يسـقطون في «المثاليـة التاريخيـة» ويسـتخلصون بالطريقـة نفسـها تخيـلات عنصريـة في الأشـياء (أشـكال الجماجـم، الصفـات الثابتـة للشـعوب).

ولا يسـتبعد رودنسـون أن تكـون مثـل تلـك الأبحـاث قـد انطلقـت مـن تصـورات مسـبقة، إذ «النزعـة المركزيـة الأوروبيـة واضحـة» في تلـك الدراسـات مـن حيـث «تنصيـب المجتمـع الأوروبي والحضـارة الأوروبيـة كنمـوذج كـونيٍّ أعـلَى صالـحٍ للجميـع». لقـد احتفـظ المسـتشرقون مـن القـرن الثامـن عـشر بمفهـوم الحضـارات الكلاسـيكية المتفوقـة عـلى الحضـارات الأخـرى وقـام «تصـور جوهـراني عـن الحضـارات نفسـها» وأيضـاً «تخيـلات لاهوتيـة مركزيـة».

ويعـدد رودنسـون نواقـص تلـك الفـترة، منهـا «ارتباطهـا بالأفـكار العامـة الشـائعة في القـرن التاسـع عـشر وبدايـة القـرن العشريـن» وأبرزهـا: أولويـة النمـوذج الأوروبي وتفوقـه، وجـود نـوع مـن الجوهرانيـة العنصريـة غالبـاً، ونـوع مـن المثاليـة الدينيـة غالبـاً. وهـي أحـكام مسـبقة هيمنـت عـلى الأوروبيـين في تلـك الفـترة. ويـرى «أن الكثـير مـن الأعـمال الاسـتشراقية لتلـك الفـترة أُفسـدت بسـبب عـدم تأطيرها بواسـطة إشـكالات علميـة صحيحـة أو صالحـة». وهذا «لا ينفـي أهميـة الكميـة الضخمـة مـن المعلومـات التـي حصلـوا عليهـا (...) ويمكننـا اسـتغلالها ضمـن منظـور جديـد بعـد تخليصهـا مـن الأحـكام العنصريـة المسـبقة»[1].

ويحـاول رودنسـون تسـويق الاسـتشراق الحديـث بتأكيـد فكـرة «أن الغـرب الحديـث خـرج كليّـاً مـن الدوغمائيـة الدينيـة للمـرة الأولى»، ويحـاول أيضـاً أن يفصـل بـين الاسـتشراق القديـم (التقليـدي) الـذي انتقـده بشـدة، وبـين الاسـتشراق الحديـث (الجديـد) بذريعـة أن

---

[1]ـ رودنسون ـ المصدر نفسه ـ ص 67.

الغرب تغيّر. ثم يعمد إلى الدفاع عن الاستشراق الجديد اعتماداً على جهود المستشرقين السابقين «الذين هم في الغالب من الاتجاه المحافظ، لا يملكون إلا أن يشعروا بالصدمة بسبب مثل هذه التدخلات الخارجية المتطفلة على مجالاتهم المعرفية» ويبدون الاحتقار «للمجالات المعرفية الجديدة التي ظهرت حديثاً».

تعتبر محاولة رودنسون لبعث الروح في الاستشراق وإعادة إحياء منظوماته المعرفية السابقة وتراكمات جهود المستشرقين السابقين في أسلوب حديث ومناهج علمية جديدة من آخر المحاولات التي نهضت لمواجهة التحدي الذي طرحه كتاب إدوارد سعيد عن الاستشراق.

يحاول رودنسون أن يضع تفسيره الخاص لفكرة الاستشراق فهو يرى أنها بدأت انطلاقاً من الرغبة في توسيع النزعة الإنسانية التي كانت تقتصر على دراسة الحضارات الإغريقية ـ الرومانية لتشمل حضارات كلاسيكية أخرى، وهي نزعة ظهرت في القرن التاسع عشر وتشكل ردة فعل «ضد كونية القرن الثامن عشر التي كانت تركز على القيمة الكونية للنموذج الإغريقي ـ الروماني». أي أن رودنسون يرى في مسألة التوسيع مجرد نزعة معرفية مخلصة ولا يرى فيها عناصر أخرى تقوم أصلاً على الحاجة قبل حب المعرفة، والوظيفة قبل روح المغامرة. ويلاحظ أيضاً «تأثير العلاقات العملية المحسوسة التي أُنشئت مع الشرق الإسلامي» لكنه لا يقرأ مضمون تلك العلاقات المحسوسة التي وصفها الجبرتي في تاريخه لتعكس «روح» سادت فيها نزعة الخوف من الغلبة العسكرية ـ الاقتصادية وما رافقها من نظرة التفوق على الآخر الأقل تطوراً[1].

### ثقافة المكان

لعب تعريف الشرق وتوصيفه الجغرافي ـ المكاني دوره المميز في رسم الصورة الذهنية عن عالم الإسلام وحدد إلى حد كبير دائرة التخيل واطرها الفكرية والثقافية خصوصاً عندما كانت العلاقة تضطرب وتنتقل من التبادل (التعارف) إلى الاصطدام والتنافس (التدافع). وضمن اطار الاصطراع المصلحي تم صوغ صورة الآخر. فالتصور بدءاً لم ينشأ من حب المعرفة وروح المغامرة فقط بل نُسج في دائرة الصراع (الصدام والتنافس) أيضاً، الأمر الذي انتج معرفة «ناقصة» و«مشوشة» و«مشوهة».

---

[1]ـ المصدر نفسه ص 70.

لذلك يمكن تقسيم مصادر الفكر الاستشراقي تاريخيّاً إلى أربعة تدرجت في أربع محطات معرفية:

**الأولى**: بعثات الحُجَّاج المسيحية إلى الأراضي المقدسة في فلسطين وكان طريقها البحري البندقية ـ يافا ـ القدس وبيت لحم ثم العودة إلى ديارها. وشكلت روايات العائدين من الحج المصادر الأولى لتركيب الصورة الذهنية عن المسلم فاختلط فيها الاسطوري بالواقعي والكذب بالحقيقة والخيال بالمشاهدات. فهي روايات منقولة ومنحولة تم تجميعها وتوارثها لتعزيز الرؤية العامة عن الآخر. واستمر خط سير بعثات الحج في السياق نفسه إلى القرن السادس عشر، بعدها تطورت رحلات الحج فأخذت تتسع لتشمل زيارات إلى مدن الشرق (مصر، سورية، سيناء، اسطنبول واليونان) في القرن السابع عشر.

**الثانية**: الرحالة (بعثات علمية ورسمية وشخصية) وتشمل تقارير الرحالة عن إسلام الشرق إضافة إلى بداية الاهتمام بالكنائس الشرقية واختلافها عن الغربية، وحاولت التقارير اكتشاف المناطق المجهولة وتقديم تصور للأوروبي عن العالم الآخر. وكان معظم الرحالة الأوائل من النبلاء ورجال الدين (القيادات الروحية اللاهوتية). وتركز اهتمامهم بداية على اكتشاف الأماكن المقدسة وطرق الوصول إليها ووصف عادات وتقاليد شعوب المنطقة.

في هذه الفترة شهدت أوروبا تقدمها على العالم الإسلامي وأدى التقدم الذي أحرزته القارة إلى تشجيع محاولة فك عزلتها عن الآخر المختلف والخروج من محيطها القاري إلى المناطق الجغرافية التي بدأ اكتشافها وراء البحر وفي الشرق البعيد. ولعب الرحالة دور الإثارة ودغدغة الخيال ونسج الكلام الاسطوري عن مغامراتهم. وشكلت تقاريرهم ورواياتهم (أدب الرحلات) خطوة متقدمة عن الفترة الأولى إذ تم الاحتكاك المباشر عن طريق المعايشة لا عن طريق تسقط الأخبار والتقاطها من العائدين من بعثات الحج كما كان يحصل في السابق.

**الثالثة**: تراجع دور النبلاء ورجال الدين المسيحيين لحساب التجار والحرفيين والأطباء والعلماء والرسامين في القرن الثامن عشر. وبرز إلى جانب هذه الفئات دور قادة الجيوش في الشرق فنشأت ظاهرة الضابط ـ الباحث حين كان يرسل تقاريره إلى

وزارة دولته (الخارجية والمستعمرات) ويزودها بالمعلومات عن احوال واوضاع الشعوب الأخرى الخاضعة أو التي في طريقها إلى الخضوع (الأراضي الواقعة وراء البحار وفي الشرق). ومنذ القرن الثامن عشر بدأت تنتظم المعلومات عن أحوال ممالك المسلمين وأوضاع الجيش ونظامه وتنظيمه.

**الرابعة**: الوكلاء والقناصل والبعثات الدبلوماسية، وهي مرحلة تحولت لاحقاً الى سلطات انتداب (المندوبون الساميون) حين بدأت تتسع المهمات لتصل الى مراقبة الباب العالي في اسطنبول. وبات الدبلوماسي يرافقه العالم الجغرافي والرسام وعالم اللغة والفقيه (اللاهوتي) لتسجيل الملاحظات والانطباعات وارسالها الى العواصم الأوروبية. وكان القناصل، أو قادة الجيوش لاحقاً، عادة هم خبراء وعلماء ومبشرون في الآن، تم اختيارهم وتحميلهم مسؤولية إدارية للتعرف على الشعوب الأخرى الواقعة في نطاق مسؤولياتهم.

من نهاية القرن التاسع عشر إلى نهاية الحرب العالمية الثانية (نحو 80 ـ 90 سنة) برزت أسماء كبيرة في مدارس الاستشراق في ألمانيا وفرنسا وبريطانيا وتفرعت سلسلة اختصاصات في الدين الإسلامي والتاريخ والفقه والحديث وآداب الشعوب الإسلامية. وبدأ الاستشراق يتحول إلى نوع من الدراسات الإسلامية التي تبحث في اللغة والعمران والفنون والكتابة والرسوم والمنمنمات.

ونشأت على ضفاف جهود المستشرقين هيئات أخذت بتشكيل الجمعيات الاستشراقية والآسيوية والإفريقية والإسلامية، وبدأت بتنظيم المؤتمرات العالمية للمستشرقين (1873). وازداد الاهتمام بالدراسات الإسلامية بعد الحرب العالمية الثانية فتحوّل إلى حقل أكاديمي لا يقتصر على المعاهد والجامعات الأوروبية بل امتد إلى المعاهد السوفياتية والأميركية والكندية وأخيراً اليابانية وصولاً إلى تأسيس «اتحاد المستعربين ودارسي الإسلاميات» في أوروبا في العام 1962.

إلى جانب هذه الجهود الخاصة والعامة كانت قد برزت «دائرة المعارف الإسلامية» بين 1913 و1936 وظهرت القواميس الإسلامية بين 1885 و1972 معطوفة على عشرات المجلات والدوريات المختصة التي صدرت في الفترة الواقعة بين 1809 و1970. وحالياً تصدر الجامعات والمجاميع العلمية المهتمة بآسيا وإفريقيا عدداً من المجلات

المتخصصة بالدراسات الإسلامية. وبدأت جامعة كامبريدج بإصدار «الفهرس السنوي» في العام 1958 وغطى المجلد الأول كل المقالات الصادرة في المجلات المتفرقة في الحقبة الممتدة بين 1906 و1955 ولايزال الفهرس يصدر سنويّاً نظراً لتشعب الدراسات الإسلامية واتساعها وتعدد مدارسها ومناهجها[1].

إذاً لم يتشكل الجانب المعرفي ويتطور في مدارس الاستشراق ومناهجه بمعزل عن السياسة والصراعات الدولية والتنافس مع المسلمين للسيطرة على الممرات البحرية وطرق المواصلات والاتصالات البرية والبحرية. ولم يكن في محطاته الزمنية الأربع بعيداً عن مناخ الاصطدام الحضاري ـ الديني ومحاولات ترتيب صورة ذهنية سلبية عن المسلم المختلف التي ساهمت المخيلة في اشباعها بالكراهية والعداء.

**الوظيفة المعرفية**

أين الاستشراق الآن وهل انتهت وظيفته المعرفية وتقلص دوره التاريخي والحاجة إليه مع تطور وسائط المعرفة ووسائل المعلومات والاتصالات؟ وهل سيصبح الاستشراق مجرّد فترة من التاريخ الماضي أم سيعود إلى الظهور بحلة جديدة كما يطالب مكسيم رودنسون بذريعة أن الغرب تغير وتخلص من عقده السابقة؟

من ناحية النشأة التاريخية ليست حركة الاستشراق حركة استعمارية إلا أن أوروبا في مرحلة التوسع الجغرافي احتاجتها لمعرفة الآخر. ففكر الاستشراق هو أصلاً حركة نمت في الرد على التحدي الإسلامي أولاً ثم انتقل إلى مرحلة اكتشاف الاختلاف والتعرف عليه ثانياً. فالحركة الاستشراقية لم تطلق بقرار وإنما جاءت للرد على التحديات وفي سياق الصدام مع الإسلام. وهي في السياق المذكور تطورت تاريخياً ضمن آليات تجاذب الأنا والآخر وكان «الأنا» الأوروبي دائماً هو الأرقى والأفضل. وأدى التجاذب المذكور إلى نشوء آليات مستقلة لحركة الاستشراق أفرزت مضامين معرفية رفعت الأنا (الأوروبية) إلى الأعلى ودفعت الآخر (غير الأوروبي) إلى الأدنى، وبات الاستشراق كمعرفة نصوصية عن تاريخ الآخر أسير تلك الآليات المستقلة القابلة للاستخدام في كل الاتجاهات.

لذلك لا بد من التمييز بين الاستشراق كتاريخ (نشوء وتطور وتناقض) والاستشراق كنظرية معرفة وكمنهج تحليل لشخصية «الآخر» المختلف. تاريخ الاستشراق كحركة

[1] ـ Islam in European Thought, Albert Hourani, Cambridge Universtity Press.

نشاط ذهنية (فكرية) وسلوكية (العلاقة مع المختلف) تعود إلى القرن الثاني عشر. أما الاستشراق كنظرية فهي حديثة تطورت مع التوسع الجغرافي الأوروبي (حركة الاكتشافات) في مطلع القرن الخامس عشر وتأسست كمنهج مستقل مع تطور نظريات المعرفة في أوروبا من القرن السادس عشر إلى الثامن عشر ومنه إلى عصرنا الراهن. فالاستشراق تطور منهجيّاً من الاحتكاك إلى المعرفة ومن العقلية الاسطورية الخرافية عن الإسلام والمسلمين (أخبار منقولة) إلى علم ومنهج له آليات مستقلة. وبسبب نشوء تلك الآليات المستقلة اختلفت مدارس الاستشراق.

كل هذه المروحة من المستشرقين لعبت دور البحث (الباحث) عن الآخر وتنميط صورته وتحليل شخصيته ومحاولة استكشاف مكامن قوته ونقاط ضعفه. وشكلت هذه المنظومة المعرفية المعقدة والمتنوعة نظام علاقات لتفكيك الآخر وتقديمه على مشرحة التحليل النظري والمختبري، وهو أمر خدم عن وعي (عند البعض) ولا وعي (عند البعض الآخر) الدوائر السياسية في أوروبا في مرحلة التوسع وفترة الانتقال من الاكتشافات الجغرافية إلى الاستيلاء والغلبة[1].

الاستشراق أصلاً هو تجاذب حضاري تحول تاريخيّاً إلى نظرية عمل استكملت شروطها المنهجية مع تطور علوم المعرفة في أوروبا. وبهذا المعنى تحول إلى «قوة معرفة» أخذت تؤثر سلباً وإيجاباً في تحديد اتجاهات السياسة في دوائر السلطة وفي الوقت نفسه توجه أسس التحليل عند «الأنا» لمعرفة الآخر وعند الآخر لمعرفة «الأنا».

إذاً لا يمكن فصل الاستشراق كحركة معرفة وكإيديولوجيا متخيلة عن الآخر، عن تاريخ تطور الصراع بين ما سمي بالشرق والغرب وتحديداً بين العالم الإسلامي وأوروبا. لذلك بقي الاستشراق المعاصر (الحديث) أسير اضطراب العلاقات القديمة بين العالمين إذ استمر الاستشراق القديم يلعب دوره السياسي في التأثير على مدارس الاستشراق الجديدة.[2]

نجح تحديث الاستشراق، في فترة تحوله من حركة سياسية ثأرية إلى حركة معرفية عقلية، في التخلص من الكثير من الفرضيات والافتراءات والأوهام السابقة. فقد اعتمد

[1]ـ تشارلز داوتي، رحلات في الجزيرة العربية (Travels in Arabia Deserta)، ترجمة عدنان حسن، دار الوراق، 2010.
[2]ـ الثورة في الصحراء، توماس ادوار لورنس، ترجمة رشيد كرم، القاهرة 1950.

الاستشراق السابق على نقل الأخبار من الشرق عن طريق الحجاج المسيحيين بعد عودتهم من زيارة الأراضي المقدسة (فلسطين). اما الاستشراق المعاصر فقد انتقل إلى العقل والنقد من دون أن يتخلص نهائيّاً من جوهر المرحلة السابقة، لكنه بدأ بالاعتماد مباشرة على الرحلات والاحتكاك والاستطلاع. لذلك لا يمكن القطع نهائيّاً بين نشاط الرحالة وبين تمويل المؤسسات الحاكمة أو الناشئة آنذاك في أوروبا المتطلعة للسيطرة على طرق المواصلات وشبكة التجارة والمعابر البحرية.

**نقد الوافد وكشف مراميه**

لم تأت محاولة ادوارد سعيد في نقد «الاستشراق» من فراغ بل جاءت في سياق تفكك آليات هذه المدرسة من التفكير في قراءة الآخر وانكشاف الصور النمطية التي تراكمت زمنيّاً سواء من خلال المراقبة أو من خلال إعادة تركيب عناصر الصورة التي تكونت سابقاً في إطار نقل الأخبار والقصص والأساطير المتخيلة عن فضاءات مختلفة من تاريخ أوروبا وثقافتها.

لاشك في أن محاولة سعيد جاءت في وقت دخلت علوم «الاستشراق» ومدارسه في أزمة معرفية تحولت إلى مأزق سياسي يتراوح جريانه بين مسافتين: الأولى، هامشية الاستقلال النسبي عن مؤسسات التمويل ومصالح الدول المسيطرة. والثانية، الفشل في كسر الصورة النمطية المسبقة عن الآخر وتجاوزها إلى تصور أكثر عقلانية وواقعية.

لذلك أحدث نقد سعيد للاستشراق ضجة كبيرة عبرت عنها ردود الفعل السلبية التي صدرت عن بعض المستشرقين. فالكتاب جاء في وقت مناسب وفي فترة بلغ فيها «الاستشراق» مأزقه التاريخي. وتشكل دعوة مكسيم رودنسون لإعادة احياء الدراسات الإسلامية والعربية وتنقيتها من مركزيتها الأوروبية وجوانبها العنصرية محاولة في سياق تجديد «الاستشراق» وتحديثه في ضوء العلوم المعاصرة وبعيداً عن فضاءات القرن الثامن عشر حينما تبلور الاستشراق في صيغته النظرية وقوالبه الثابتة.

لكن دعوة رودنسون تحمل أكثر من وجه فإذا كان المقصود تجديد «الاستشراق» بعد التخلص من نواقصه فمعنى ذلك أن وظيفة الاستشراق انتهت وتجاوز الزمن دوره. وإذا كان المقصود العودة إلى الاستشراق لتجديد دوره ووظيفته بعد الانتهاء من تنقيته من الشوائب العالقة فإن هذه المسألة تحتاج إلى نقاش بصدد الدعوة نفسها. فالمطلوب

الآن ليس تحديث الاستشراق بل تجاوزه نحو دراسات مختلفة لا صلة معرفية لها بما سبق من محاولات واجتهادات وإذا تم هذا الأمر فإن مثل هذا النوع من البحوث المطلوبة لا يمكن إطلاق صفة الاستشراق عليه. وفي الحالين تكون وظيفة «الاستشراق» قد انتهت لا من الناحية المعرفية فقط بل من الناحية التاريخية أيضاً.

هذه العناصر (الوظيفة، الحاجة، والدور) شارفت على نهايتها لأن المعرفة نفسها تطورت آلياتها واختلفت تقنيًّا طرائق الحصول عليها. وباتت الخدمات التي كان يقدمها الاستشراق (المستشرق) تفقد قيمتها في عصر التطور التكنولوجي وثورة الاتصالات وشبكة المعلومات، وتقدم وسائل المراقبة والرصد.

نهاية الجانب الوظيفي، لا يعني في الآن نفسه نهاية المنهج الاستشراقي. المنهج مسألة مختلفة وهو ربما الجانب الوحيد الذي سيستمر في ساحة المعرفة يجدد نفسه في كل منعطف تاريخي كما طالب رودنسون. لقد نجح الاستشراق كمنهج معرفة في بلورة «معرفة مستقلة» وفي تكوين آليات تفكير يأخذ بها بعض أبناء الشرق أنفسهم كمسلمات نهائية ويعيدون إنتاجها سلباً وإيجاباً. وبات المنهج المذكور بحاجة إلى ثورة معرفية تكسر هيمنته وتحجم آلياته المسيطرة على تفكير شرائح معينة من أبناء العالم الإسلامي (والعربي)، وهي مهمة أصعب من الجوانب الأخرى.

إلى جانب تراجع الوظيفة هناك مسألة الحاجة. فالحاجة إلى الاستشراق تقلصت بعد أن تم الاختراق السياسي ـ الثقافي المطلوب، وبات السوق يتحكم بمفاصل الديار العربية ـ الإسلامية.

إلى جانب تراجع الوظيفة وتقلص الحاجة هناك مسألة الدهشة (المفاجأة) بالاستشراق. فهذه الناحية أخذت أيضاً تتلاشى في بيانها ومعانيها إذ لم يعد هناك ما يدهش في الاستشراق.

في السياق المذكور يمكن القول إن وظيفة الاستشراق كحاجة معرفية ودور سياسي تاريخي تقلصت وتراجعت إلى حدودها الدنيا وبدأت تدخل في مرحلة الضمور. إلا أن الاستشراق ترك بصماته كآليات مستقلة (منهج معرفة) ويحاول قدر الإمكان تثبيت موقعه من خلال الاستعداد لتجديد دوره مستفيداً من تركته السابقة خصوصاً تلك المتعلقة بمنهجية التفكير وأسلوب استقراء الحوادث واستنطاق الكتب.

# في إمكانيّة معرفة الغرب

## ملاحظات منهجية

رضا داوري الأردَكانيّ[*]

يتناول البروفسور الإيراني البروفسور رضا داوري الأردَكاني في مقالته هذه نظرية «الاستغراب» كحقلٍ علميٍّ تفتقر إليه مجتمعاتنا الشرقيّة، وذلك على الرغم من شدّة الحاجة إليه. يذهب الكاتب إلى تبيين الشروط اللاّزمة لإطلاق مشروعٍ شرقي إسلامي يحمل اسم «الاستغراب». لكنه يدعو فضلاً عن ذلك إلى ضرورة التمييز بينه وبين المحاولات المجتزأة والسطحية للتعرف على الغرب، كما يبيّن بإيجاز الظروف التي أدّت إلى ظهور نظريات «الاستشراق»، محذّراً من خطر إسقاطها منهجياً على مشروع «الاستغراب» الذي ينبغي بلورته وفق مناهج مبتكرة..

«**المحرر**»

على الرغم من تداول مصطلح «الاستغراب»، فإنّ سبر معناه يثير الاستغراب؛ فقد ألِفنا تعبيرَي «الاستشراق» و«المستشرِق»، نتيجةَ انهمام مؤسّساتٍ متخصّصةٍ بهذَين الحقلَين في أوربا وأميركا منذ قرنَين من الزمان.

في المقابل، غابت الدراسات في مجالَي «الاستغراب» و«المستغرِب». ولعلّ من النادر العثور على مصطلح «Oxidentalism» (الاستغراب) كمقابلٍ لمصطلح «Orientalism»

---

*ـ فيلسوف ومفكّر من إيران، أستاذ الفلسفة في جامعة طهران، أستاذ زائر في عدد من الجامعات في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية.

ـ نقله من الفارسية: علي فخر الإسلام، باحث ومترجم.

(الاستشراق) في أيّ معجمٍ لغويٍّ، وفي حال وجوده، فلا يشير إلى معنى «الاستغراب» المتوخّى.

لم يكتسب «المستشرِق» صفته تلك بمجرّد إحاطته ببعض المعلومات حول الشرق، بل نشأ كلٌّ من مصطلحَي «المستشرِق» و«الاستشراق» نتيجةَ تحوّل «الشرق» موضوعاً لحقلٍ معيّنٍ من الدراسات والأبحاث.

ألم يكن ممكناً قيام بعض الشرقيّين جغرافياً بالمبادرة للاطّلاع على الغرب، ليصبحوا «مستغرِبين»؟

ألم يدرس كثيرٌ من علماء الشرق وطلاّبه في الغرب، الأمر الذي سمح لهم بالاطّلاع على الغرب؟

يدرس أطفالنا في كتبهم الدراسيّة تاريخ كلٍّ من أوربا وأميركا وجغرافيّتهما، حتّى أنّ العلوم التي تُدرَّس في الثانويّات والجامعات، ليست في أغلبها سوى ترجمةٍ لأعمال الغربيّين، ناهيك عمّا دوّنه المستشرقون الغربيّون من تاريخ علومنا وفلسفتنا وفنوننا وآدابنا، لينحصر دورنا بترجمتها فحسب.

إذاً، لسنا غرباء عن الغرب، بل نعرفه بطريقةٍ أو أخرى.

مع ذلك كلّه، لماذا نفتقر «للمستغرِبين»، ونفتقد فرعاً معرفياً يُعرف باسم «الاستغراب» حتّى الآن؟

وبالتالي هل تختلف معرفتنا بالغرب، عن معرفة المستشرِقين بالشرق؟

إنّ هاتَين المعرفتَين متمايزتان تماماً؛ فمعرفة الغرب بالشرق هي معرفةٌ استقصائية، أمّا المعرفة التي نمتلكها عن الغرب ـ كما يُعبِّر غابرييل مارسيل ـ فهي معرفةٌ أوّليّةٌ ناقصةٌ، تمثّل مجموعة العلوم الرسميّة التي تلقّيناها من الغرب، لا تشكّل إلا مجرّد أخبارٍ وصلتنا عنهم.

في المقابل، لم يأخذ المستشرِقون شيئاً منّا، بل قاموا بدراساتٍ في علومنا وثقافتنا وآدابنا ومعتقداتنا؛ جاعلين من تاريخنا موضوع بحثهم، متّخذين مبدأ إعطاء الأولويّة للمواضيع التي تخدم أغراضهم في الغلَبة.

لقد حالت هيمنة الغرب دونَ تمكّننا من اتّخاذ الغرب موضوعاً لدراساتنا، نتيجةَ

عجزنا عن تأطيره ضمنَ حدود قدرتنا، كما أنّ بدايات احتكاكنا بالغرب كشفت حاجتنا للعلوم والقوانين والتقاليد الغربيّة، ما حرمَنا من مقاربة الغرب بنظرةٍ موضوعيّةٍ لانعدام القدرة أو المجال لدينا للقيام بذلك.

في هذا السياق، يبدو أنّنا بحاجةٍ إلى تقديم قدر من الإيضاح في هذا الخصوص، من خلال التأكيد على أنّ «الاستغراب» يختلف كلّيّاً عن الإحاطة بعلوم العالَم الحديث وآدابه وتقاليده؛ فلم يُصنَّف علماؤنا الأقدمون الذين أخذوا الطبّ والفلك والنجوم والفلسفة من اليونانيّين وقاموا ببسطها، في زمرة المتخصّصين في «اليونانيّات»، بل لم يُطلَق عليهم هذا العنوان أصلاً.

ناهيك عن أنّنا لا نسبغ على أدباء الشرق وفلاسفته وعلماء الدين فيه لقب المستشرقين، وما إطلاق صفة المتخصّصين في «الإسلاميّات» على علماء الإسلام إلا على سبيل التسامح، لأنّ علماء الدين لا يحظون بذلك اللّقب ما لم يؤمنوا بذلك الدين ويبلّغوا أحكامه، بينما ليس من الضروري أن يكون المتخصّص بـ«الإسلاميّات» معتقداً بذلك الدين ومتمسّكاً به.

إذاً، يشكّل «الاستشراق» علاقةً خاصّةً بين الباحث والمواضيع التي يدرسها، في نسبةٍ بين «فاعل» المعرفة وموضوعها، والتي يُعبَّر عنها في لغة الفلسفة الأوروبّيّة بالنسبة بين «Subject» (الفاعل) و«Object» (الموضوع)، دون وجود أيّ ميلٍ لدى فاعل المعرفة نحو مفعولها، مكتفياً بوضعه أمامه حتى يتعرّف عليه من خلال المناهج العلميّة المقرّرة، ليُدخله في نطاق العلم.

ولا تشذّ سائر العلوم الحديثة عن تلك النسبة؛ بمعنى أنّ منهجيّة البحث تقتضي من الباحث مقاربة متعلَّق (بفتح اللّام) بحثه بنظرةٍ موضوعيّةٍ تعتمد الحياديّة؛ إذ يمكن لأديبٍ وشاعرٍ فارسيٍّ تناول شعرٍ فارسيٍّ بهذه المنهجيّة ويكتب عملاً في تاريخ الأدب، دون التغاضي عن النسبة «ما وراء الموضوعيّة» التي تربطه بالشعر الفارسيِّ، والتي تبتعد عن النظرة الحياديّة؛ فيمكن للقارئ الفارسيّ للشعر الفارسيّ تناول أنواع الشعر وصوره بحثاً ودراسةً، دون أن يتأثّر تذوّقه للشعر بمنهجيّة البحث، لأنّ تذوّق الشعر والاستئناس به، ليسا إلا نتيجةَ ميله له؛ فالشاعر يهوى الشعر، دون

أن يُعاب عليه ذلك، أو يُعترَضَ عليه بحجّة لزوم اتّخاذ الحياديّة سبيلاً في رؤيته الشعريّة.

لطالما كان أدباؤنا وشعراؤنا متذوّقين للشعر ومستأنسين باللّغة، ومع ذلك لم يظهر ما يُسمّى بتاريخ الأدب الفارسيّ إلا في العصر الحديث؛ إذ تعود بواكير الكتابات في تاريخ الأدب الفارسي والفلسفة الإسلامية و... إلى أعمال المستشرقِين التي حذا حذوَها باحثونا وعلماؤنا فيما بعد، وقد تعاملت المدرسة الوضعيّة مع ذلك التقليد باعتباره أمراً مفروضاً وضروريّاً مع ازدراء كلّ نسبةٍ وطريق آخر سواه.

ويتجلّى هذا الأمر بأوضح صورةٍ في حقل الدين والعلوم الدينيّة؛ إذ يمكن لشخصٍ ما أن يكون مؤرّخاً للأديان أو يمتلك معلوماتٍ واسعةً في أحكام دينٍ ما أو عدّة أديان، دونَ أن يعني ذلك اعتقاده بأيٍّ منها.

وكم من قادةٍ روحيّين لم تمنع مكانتهم كعلماء في الدين ومبلّغين لأحكامه، من مقاربة الدين وفقَ نظرةٍ موضوعيّةٍ بحتة، لأنّ تلك الرؤية للدين لا تعدو أن تتعامل معه كمتعلَّقٍ (بفتح اللّام) لعلوم المستشرِقين، بينما تختصر نسبة الناس للدين بتلك النسبة التي تربط المستشرِقين بالثقافات والأديان الشرقيّة فحسب، في حالةٍ تقيّد حراك البشر ضمن ساحةٍ واحدة فقط، للعلم الموضوعيّ وحدَه فيها الكلمة الفصل، في انعكاسٍ لفئةٍ مغلوبٍ على أمرها أمام الغرب، دون إضفاء صفة «الاستغراب» عليها، حتّى ولو كانت ملمّةً بالعلوم الحديثة.

إنّ كلّ ما ذكرنا آنفاً لمّا يرفع الغموض عن موضوع البحث بعدُ؛ إذ لم نتبيّن الفرق بين «الاستغراب» من جهة، والإحاطة بعلوم الغرب وثقافته من جهةٍ أخرى؛ الأمر الذي يدعونا لتسليط الضوء على أقسام العلم تخفيفاً لحالة الإبهام.

في الوهلة الأولى، يمكن تقسيم العلم قسمَين: أحدهما العلم الموضوعيّ الذي يحيط فيه العالم بالمعلوم ويتصرّف به، والآخر العلم الذي لا يشرف فيه العالِم على المعلوم أو يتحكّم به، بالرغم من عدم انفصاله عنه.

كما ينقسم العلم الأوّل الموضوعيّ بدوره إلى قسمَين؛ أحدهما العلم بالأمور والأشياء التي تتّصل بالعالَم الموجود والمتجدّد، سواءً كانت تاريخيّةً أو ثقافيّةً

أو طبيعيّةً، والآخر العلم بالأمور ذات العلاقة بعالَمٍ متشتّتٍ، لم يبلغنا منه سوى مجموعة أخبارٍ وآثار، والذي يُعَدّ «الاستشراق» من سنخه؛ فلو كان من المقرَّر التعامل مع «الاستغراب» كـ «الاستشراق»، عندئذٍ يلزمنا انتظار نهاية العصر الغربيّ أو افتراض حالةٍ يكون العصر الغربيّ قد بلغ فيها نهاياته.

علينا الأخذ بعين الاعتبار فكرة إعراض المستشرق عن الاهتمام بأيّ شيءٍ لا يزال ينبض بالحياة في الشرق، فقد قام المستشرِقون بدراساتٍ مهمّةٍ في مجالات العرفان والفلسفة والكلام والأدب والسياسة و...، لكن لم نعثر على باحثٍ مستشرِقٍ أنجز دراساتٍ في علم أصول الفقه، ويعود السبب في ذلك، برأيي، إلى صعوبة نسبة علم أصول الفقه إلى الماضي، للجوء الفقهاء إليه في استنباط الأحكام، دون أن يعني كلامنا اعتبار كلٍّ من الفلسفة والعرفان والكلام والأدب ميّتةً عفا عليها الزمن، وأنّه لم يبقَ من العلوم الحيّة سوى أصول الفقه، لأنّ كافّة العلوم والمعارف حيّة، ولكنّ المستشرِق ينسبها للماضي.

لا يخفى أنّ هناك فلسفةً وكلاماً وعرفاناً وأدباً في الغرب أيضاً، لكلٍ منها تاريخه الخاصّ، فإذا بادر شخصٌ غير غربيٍّ بالبحث في تاريخ آداب الغرب وفلسفته وكلامه، فلماذا لا نعتبره «مستغرِباً»؟

بعبارةٍ أخرى، إذا كان للمستشرِقين أن يُجروا أبحاثهم ودراساتهم في تاريخ الشعوب الشرقيّة وفلسفتها وآدابها وعلومها، حتّى يُعدّوا نتيجةَ ذلك في عِداد المستشرِقين، فلماذا لا يمكن لنا ـ نحن الذين أخذنا بعلوم الغرب، ونعتبر أنفسنا وغيرنا في حاجةٍ إليها ـ أن نُعَدَّ «مستغرِبين» من خلال القيام بدراساتٍ في علوم الغرب وآدابه؟.

إنّنا، بتناولنا تاريخ فلسفة الغرب وكلامه وآدابه، سنقوم بتجميل تاريخنا من خلال المعلومات التي نحصل عليها في هذه العمليّة، بينما يتّخذ المستشرق من ماضي الشرق مادّةً لتاريخه، مُضفياً على تاريخ الشرق وماضيه صبغةً غربيّةً.

كان «بيرجسون» يقول، في سياق حديثه عن المعرفة العلميّة والعقليّة، بأنّ العقل يُسكِّن الأشياء المتحرّكة والمتغيّرة ذاتيّاً؛ إذ كان يرى بأنّ العقل الذي تبلور في مرحلة تاريخ الغرب الحديث لا يميّز حقيقة الموجود الذي يُمثّل عين الحياة والنشاط

والسـيرورة والصـيرورة، بـل يبحـث عـن صـورة الأشـياء الميّتـة والجامـدة.

إذا كان هـذا الـكلام منوطـاً بقبـول بعـض مبـادئ فلسـفة «بيرجسـون» وقواعدهـا، عندئـذٍ يمكـن تظهـير صـورة الموضـوع بطريقـةٍ أخـرى؛ إذ عندمـا ننظـر إلى التاريـخ وفـق المنهجيّـة الفيزيائيّـة، فـإنّ تاريـخ البـشر وماضيهـم سـيتبدّل إلى شيءٍ فيزيـائيٍّ خاضـعٍ لقوانـين الفيزيـاء.

لقـد كتـب المسـتشرِقون تاريـخ الـشرق مـن موقـع التسـلّط والهيمنـة والغلَبـة؛ الأمـر الـذي يجعـل مـن معرفتهـم بالـشرق مختلفـةً كلّيّـاً عـن معرفتنـا بالغـرب، بـل لا مجـال للمقارنـة بينهـما، لأنّهـم تمكّنـوا مـن اتّخـاذ الـشرق موضوعـاً لأبحاثهـم ومعرفتهـم، بينـما لم تتعـدَّ معرفتنـا بالغـرب شـكلاً مـن أشـكال المسـاهمة في تلـك المعرفـة؛ فالإحاطـة بالعلـم والتكنولوجيـا الغربيّـة يشـكّل نوعـاً مـن المشـاركة في التاريـخ الغـربيّ، ولا ينبغـي الخلـط بـين هـذا النـوع مـن المعرفـة و»الاسـتغراب«.

لقـد أخـذت الأمـم الشرقيّـة، منـذ قـرونٍ عديـدة، بعلـوم الغـرب وآدابـه وفلسـفته وتكنولوجيّتـه، دون أن يُعتَـبَروا «مستغرِبين»، بـل لم يتعامـل أحـدٌ مـع منهجيّتهـم وسـلوكهم في هـذا السـبيل كنـوعٍ مـن «الاسـتغراب».

بنـاءً عـلى ذلـك، هـل يمكـن اعتبـار «الاسـتغراب» مفهومـاً مسـتحيلاً يحـول دونَ تأسـيس فـرعٍ بحثـيٍّ تحـت هـذا العنـوان؟

إنّ التمييـز بـين مصطلحَـي «الاسـتغراب» و»الاسـتشراق«، يعيننـا عـلى اسـتعراض شروط تحقّقـه ـ أي «الاسـتغراب»ـ كـما يلي:

1ـ ينبغـي عـلى مـن يتصـدّون لدراسـة «الاسـتغراب» تحـاشي الشـعور بالتبعيّـة للغـرب والدونيّـة تجاهَهـم، مـن خـلال الحفـاظ عـلى اسـتقلاليتهم وحريّتهـم، أو تنميـة حـسّ التمايـز بينهـم والعـالم الغـربيّ كحـدٍّ أدنى، رافضـين التعامـل مـع الغـرب كنمـوذجٍ للكـمال المتوخّـى، أو باعتبـاره المعلّـم والموجّـه، مكتفـين بالنظـر إليـه كآخَـرَ مختلـف.

لقد نشـأ الاسـتشراق في ظروفٍ كان الغرب يعتبر نفسه قمّة العالم والمهيمن عليه.

إنّ مقاربـة معرفـة الغـرب وأدبـه كغايـة المعرفـة والأدب الإنسـانيّين، أوالتعامـل معهـما

كانحرافٍ عن مبادئ الأخلاق وأصول الدين، تحول دونَ إمكانيّة تبلور «الاستغراب»، لتحوّل الغرب في هذه الحالة إلى شيء بعيدٍ عن صورة الآخَر.

فلو ابتعدت الدراسات التي ظهرت في الآونة الأخيرة واتّسمت بالعبثيّة ـ حول وجود الغرب عن النزعات الأيديولوجيّة، لساهمت في تسليط الضوء على شروط إمكانيّة تحقّق مشروع «الاستغراب».

لقد صادفنا خلال بحثنا جهات تنكر أيّ ماهيّةٍ للغرب أو ذاتيّةٍ له، مدّعيةً أنّ ما بلغه الغرب من قدرةٍ ومكانةٍ ليس خاصّاً به، بل يمكن، وينبغي، للعالم كافّةً أن يصل إلى تلك المرحلة.

إن تبنّي هذا القول صحيح نسبيّاً من إحدى الجهات؛ بمعنى أن يتصوّر مدّعوه احتكار الغرب الجغرافيّ للعلم والتكنولوجيا، عندئذٍ يحقّ لهم القول بأنّ كافّة سكّان العالم يمكنهم أن يأخذوا بذلك العلم الجديد، وسلوك سبيل التنمية العلميّة والتكنولوجيّة، إلا أنّ محلّ النزاع ليس في القول بأنّ كلاًّ من العلم والتقنيّة الحديثة خاصّةٌ بمجموعةٍ من البشر، بل يكمن في أنّ تاريخاً معيّناً يحمل مبادئ خاصّةً قد تبلور في الغرب، وبسط جناحه على كافّة أرجاء العالم، محوّلاً تاريخ العالم إلى تاريخٍ عالَميٍّ واحدٍ، وفي مثل هذا التاريخ الواحد كيف يمكننا تمييز الآخر وتحديد الخصوصيّات؟

لا شكّ في أنّ من ينكرون وجود الغرب وكينونيّته سيتعاملون بالضرورة مع «الاستغراب» بلا مبالاةٍ، وحتّى لو برّروا لأنفسهم التعامل مع هذا الموضوع، فإنّهم يحصرونه في نطاق معرفة الغرب، والاطّلاع على تاريخ الغربيّين وجغرافيّتهم وآدابهم وعلومهم.

أمّا أولئك الذين يقاربون الغرب تاريخاً عالميّاً، ذا ماهيّةٍ ومزايا معيّنة، فإنّهم يُجارون تلك الفئة من الغربيّين الذين يتساءلون عن بدايات الغرب ومآلاته، ويسبرون حقيقة تاريخ الغرب في سبيل معرفته؛ فهم، بمعنىً ما، يتقبّلون فكرة إمكانيّة تحقّق «الاستغراب» لا بسنخه الاستشراقيّ؛ فلا يتّخذ المستغرِب من الغرب موضوعاً لبحثه، بل يستوعب تاريخه في ضوء ماهيّته، التي يبحث عنها ماهية في ضوء تاريخه.

يمثّل هذا النوع من فهم تاريخ الغرب وماهيّته نوعاً من المعرفة الظاهراتيّة، التي تستلزم الاحتكاك بعالم الغرب وفهمه من الناحية التجريبيّة.

2 ـ يستلزم إطلاق مشروع «الاستغراب» استيعاب التاريخ الغربيّ بشكلٍ عامٍّ، والذي ينحصر سبيل بلوغه في سبر فلسفته، ويتمظهر في تقنيّته، ما يستدعي الإحاطة بكلَيهما (الفلسفة والتقنية الحديثتَين)؛ إذ لم يعُد كافياً في هذه العمليّة مجرّد دراسة تلك الفلسفة في الجامعات وتأليف الكتب حول تاريخها وترجمتها وطبعها ونشرها وجمع المعلومات عن آخر الآراء والأفكار الفلسفيّة هناك، بل ينبغي التأمّل فيها من خلال وعي النسبة بينها وبين العالم الحديث، لا سيّما عبرَ التفكير في نهاية الفلسفة الغربيّة وأحوال ما بعد الحداثة.

لا يولد «الاستغراب» بكتابة مقالةٍ حول الثورة الفرنسيّة، أو ترجمة عملٍ أدبيٍّ أو فلسفيٍّ، لأنّ الشرط الأساس لتحقّقه يتمثّل في القدرة على التغلغل في فكر الغرب وفنّه وتاريخه وترسيخ الأقدام فيها.

إن كتابة مقالة تناقش فلسفة فيلسوف وشعر شاعرٍ من خلال جمع معلومات من هنا وهناك، تجسّد في أحسن الحالات اتباعاً لمنهجٍ ودراسةٍ جديدة، إلا أن يتمكّن الباحث من إعادة قراءة الموضوع وتحديد موقعه في سياقه التاريخي؛ بمعنى أن ينظر إليه من موقع المشرِف في إطلالةٍ بانوراميّة.

قد نكتب مئات المقالات حول «سوفوكليس» و«أفلاطون» و«فيرجل» و«بوئيسيوس» و«سانت أوغستين» و«توماس مور» و«هيغل» و«غوته» و«نيتشه» و... إلا أنّ ذلك كلّه قد لا يكون كافياً لإضفاء صفة «الاستغراب» عليها؛ لأنّ أقصى ما يمكن أن تعكسه تلك المقالات إثبات شغفنا بكبار شعراء الغرب وأدبائه وفلاسفته وعلمائه، بينما «المستغرِب» الحقيقيّ هو ذلك الشخص القادر على إدخالهم في منظومتنا الفكريّة.

قد يقال: ألم يكن «نيكلسون» مهتمّاً ولهان بالمولويّ؟ ألم يصرف «ماسينيون» ردحاً من عمره في البحث حول أحوال «الحلاّج» وآثاره؟

إنّ إطلاق «ماسينيون» عنوان «محنة الحلاّج» على كتابه أكبر دليلٍ على تعلّقه بسيرة «الحلاّج».

لسنا في حاجةٍ لسرد الأمثلة حتّى نثبت ولع كبار المستشرِقين بالأعمال التي

أنجزوها؛ فقد كان بعضهم عاشقاً للشرق والشرقيّين، دونَ أن ينسوا ما يربطهم بالتاريخ الغربيّ، بل إنّ كثيراً منهم صرّحوا أو لوّحوا بإيمانهم بوحدة التاريخ، وما جرى في الماضي سواءً في الشرق أو أيّ مكانٍ آخر على الأرض لم يكن سوى مقدّمةٍ للتاريخ الغربيّ.

3 ـ مشروع «الاستغراب» رهنٌ بمعرفة منشأ ومعنى كلٍّ من العلم الحديث والثقافة الحديثة والحقوق الحديثة والسياسة الحديثة، وطالما أطلقنا أحكامنا على العلم والسياسة و... بناءً على المشهور السائد من الآراء فلا يمكننا أن نكون «مستغرِبين»؛ فلا نتوقّع من مؤيّدي الديمقراطيّة الاشتراكيّين، والفاشيّين، والنازيّين، و... أن ينتموا إلى تلك الفئة.

طبعاً، ليس على «المستغرِب» أن يكون معارضاً لتلك النزعات جميعاً، بل عليه أن يكون متحرّراً منها، ولا تخلو تلك النزعة للاستقلاليّة من صعوبة. مع ذلك، فإنّ تعسّر التحرّر من تقاليد الغرب الظاهريّة من سياسةٍ وحقوقٍ وغيرها، لا يُقارَن بمشقّة التحرّر من هيمنة تقنيّة الغرب وفلسفته.

4ـ مع ذلك كلّه، فقد توافرت في الغرب ظروفٌ يمكن في ضوئها تصوّر إيجاد مجالٍ لبروز «الاستغراب»؛ إذ لم يعد مشروع «الاستغراب» اليوم نوعاً من الترف الذي لا لزوم له، نتيجةَ ظهور أشخاصٍ يدّعون بأنّ الحداثة قد وصلت إلى مرحلةٍ من الجمود والتوسّع الصوريّ والرسميّ، الأمر الذي قد يرسّخ في أذهاننا فكرة توقّف التجدّد وجموده.

في المقابل، يمتاز الفكر «ما بعد الحداثويّ» بالرفض للتعامل مع كل جديد، ما يمهّد الأرضيّة للعودة إلى الشرق واقتباس كلمات مفكّريه ومرشدي الفكر الروحيّ والمعنويّ لإضاءة طريق المستقبل.

5 ـ ليس «الاستغراب» ردّة فعلٍ على «الاستشراق»؛ فلا يمكن لـ«المستغرِب». ولا ينبغي له تطبيق المنهجيّة الاستشراقيّة في معرفة الغرب، لأنّ استخدامها في الغرب شاقّ للغاية، لن يُفضي إلى شيءٍ سوى تقديم تقريرٍ ناقصٍ عن موضوع الدراسة، كما حدث قبل مئتَي عام في إيران، حين ظهرت مجموعة من الأشخاص الذين

خاضوا تجربة كتابة تقارير حول سياسة بريطانيا وبعض الدول الأوربيّة.

إنّ سبر «الاستغراب» ودراسته في حاجةٍ إلى القدرة على كتابة مقالةٍ بحثيّةٍ أو تأليف كتابٍ تحقيقيٍّ حول السياسة والأدب والفنّ والثقافة والاقتصاد والفلسفة في الغرب، ما يؤكّد أهمّيّة ترجمة كافّة الأعمال الفلسفيّة والأدبيّة والسياسيّة والتاريخيّة الغربيّة المهمّة من ناحية، ويفرض على اللّغة أن تتمتّع بالمقدرة والحيوية اللّازمتَين تمهيداً لخلق هذا التحوّل التاريخيّ الكبير.

لا يعني «الاستغراب» الاكتفاء بمعرفة أمورٍ في التاريخ والجغرافية والأدب والفلسفة الغربيّة؛ إذ لو كان الأمر كذلك، لما احتجنا للتفكير في إيجاد فرعٍ علميٍّ باسم «الاستغراب».

إنّ أطفالنا في المرحلتَين الابتدائيّة والإعداديّة يقرؤون تاريخ وجغرافية أوروبّا وأمريكا، ويطالعون القصص الغربيّة ويطّلعون على سِيَرَ الشخصيّات الغربيّة البارزة. فضلاً عن مطالعة قرّائنا ترجمات الكتب الأجنبيّة، ناهيك عن أنّ كثيراً من الأفلام والبرامج التلفزيونيّة التي نشاهدها هي من نتاج الغرب، كما أنّ ما نتعلّمه في مدارسنا عن الغرب وما ينعكس في وسائل تواصلنا الاجتماعيّة عنه، لا تمكن مقارنته بما يعرضه الغربيّون أنفسهم عن الشرق في كتبهم وإذاعاتهم وتلفزيوناتهم.

مع ذلك كلّه، فإنّ للغربيّين «مستشرقيهم» و«استشراقهم»، بينما لا نطلق اسم «المستغرِب» على علمائنا المُلمّين بأوضاع الغرب وأحوالهم؛ إذ على سبيل المثال، لم نطلق صفة «المستغرِب» على كلٍّ من «عبد اللطيف شوشتريّ» و«اعتصام الدين» و«أبي طالب الأصفهانيّ» و«آقا أحمد الكرمنشاهيّ»، مع أنّهم خاضوا غمار تجربة تقديم توصيف النظام السياسيّ في الغرب، وقاربوا سلوك الأوربيّين السياسيّ في مناطق أخرى من العالم.

من غير المقبول الادّعاء بأنّ المستشرِق يتناول دراسة الشرق باعتباره تاريخاً مضى، بينما لا يمكن اعتبار الغرب موضوعاً لـ«الاستغراب» لأنّه لم يلتحق بالماضي بعد؛ حيث يوجد اليوم مستشرِقون يدرسون الأوضاع الجارية في كلٍّ من إيران والصين والهند ودولٍ إسلاميّةٍ وشرقيّةٍ أخرى بصورة عامّة.

يمثّل المستشرِقون بشكل عامٍّ انعكاساً لمظاهر الثقافة الغربيّة، فإنّ هناك مجموعةً

منهم تنتمي للمرحلة النهائية والأخيرة من الاستشراق، ويمتاز أعضاؤها بالاهتمام بالأوضاع المعاصِرة ويميلون غالباً إلى الاهتمام بالسياسة أكثر، وينشغلون بالتفكير في خلق تحوّلٍ سياسيٍّ في الدول غير الغربيّة وتنتابهم حالات القلق من ظهور سياساتٍ مخالفةٍ للغرب فيها.

فإذا كان مسموحاً للاستشراق أن يتناول الأوضاع الجارية وعدم الاكتفاء بدراسة الماضي، فلماذا لا يمكن تناول الاستغراب للأوضاع الجارية في الغرب؟

لا يخفى أنّ للغرب ماضياً يمكن دراسته، ولكنّ معرفته العميقة تحتاج إلى شروطٍ منها، لزوم سبر ماهيّة الغرب، أو تقبّل ادّعائه، كحدٍّ أدنى، بضرورة التعامل معه ككيانٍ ذي عنوانٍ تاريخيٍّ مميّزٍ يختلف عن التواريخ الأخرى ويفرض تأثيره على العالم كلّه.

في المقابل، لا يحتاج سكّان العالم الغربيّ إلى «الاستغراب»، ما يفرض على من يسعى الى إطلاق ذلك المشروع أن يكون من خارج ذلك العالم، علماً أنّ الخروج من هذا النطاق في عصرنا الحاضر أمرٌ شاقٌّ للغاية؛ إذ كيف يمكن تصوّر اتّخاذ الغرب موضوعاً للبحث، طالما لم يتحرّر كلٌّ من الرؤية والفكر والرأي والعقل والقلب والروح من قيوده؟

لقد علّم الغرب البشر، طوالَ 400 عام، كيفيّة النظر إلى الموجودات وانتخاب الطريق ومآله، متقمّصاً خلالها دور دليل عملٍ وعلمٍ، أو مدّعياً الهداية والقيادة على الأقلّ، معتبراً نفسه تجسيداً للعلم والعقل معاً، فكيف يمكن التفكير بإنزاله من سدّة العلم والسلطة بتلك البساطة، وتحديده في إطار حدودنا المعرفية؟

لقد حدّد الغرب بنفسه حدود الإدراك والمعرفة، ولا يمكن لمن يتواجد في إطار تلك الحدود تصوّر ما وراءها!

لا يمكن لمشروع «الاستغراب» أن يتحقّق إلا بالتحرّر من الغرب عبرَ التحرّر التاريخيّ من عالَمه والخروج منه؛ فلا يمكن اعتبار مجرّد المعارضة السياسيّة أو النقاش والجدل في المواضيع الثقافيّة والفلسفيّة دليلاً على التحرّر من الغرب، لأنّ كثيراً من سكّان الغرب، بل حتى بعض حراكات ذلك العالَم حاليّاً، تخالف بعض تلك السياسات، وتعكس آراءً اجتماعيّةً وفلسفيّةً خاصّةً بها.

إنّ التحـرّر مـن الغـرب لا يمكـن أن يتحقّـق إلا مـن خـلال خلـق حالـة مـن الثـورة في رؤيـة النـاس ووجودهـم، وهـذا لا يتـمّ إلا مـن خـلال إدراك ماهيّـة الغـرب، واسـتيعاب أصولـه ومبادئـه، الأمـر الـذي لا يخلـو مـن قـدرٍ مـن الألم والمشـقّة يعـادل مـا تحملـه تلـك الثـورة معهـا مـن صعوبـات، ولا يمكـن بلوغهـا بمجـرّد البحـث والدراسـة.

قـد يبـادر البعـض لتبريـر بعـض الفلسـفات الغربيّـة ورفـض أخـرى وفـقَ معايـير يعتبرونهـا مـن المشـهورات والمقبـولات؛ علـماً أنّ تلـك المقاربـات تسـدّ الطريـق أمـام معرفـة الغـرب محوّلـةً العلـم إلى حجـابٍ مانـعٍ، يصيبنـا بحالـةٍ يكـون فيـه العلـم أشـدَّ علينـا مـن الجهـل.

في الظـروف الحاليّـة، إن الفلسـفة «مـا بعـد الحداثويـة» هـي الفلسـفة الوحيـدة التـي يمكـن لهـا، بشـكلٍ أو بآخـر، أن تشـكّل سـبيلاً لمعرفـة الغـرب، والتـي تتميّـز بإخضـاع كافّـة مبـادئ الغـرب ومرتكزاتـه للتشـكيك والتسـاؤل بعيـداً عـن الجـدل لإثبـات قضيّـةٍ أو نفيهـا، مـا يمهّـد الطريـق لخلـق بدايـات التحـرّر مـن غلَبَـة الغـرب وهيمنتـه، كمنطلَـقٍ لمعرفتـه بحـقٍّ؛ إذ يتّصـف الفكـر «مـا بعـد الحداثـويّ» بالطريقيّـة لا الموضوعيّـة، الأمـر الـذي يجعـل مـن تأييـده أو معارضتـه مـؤشّراً عـلى سـوء الفهـم، وإنّنـا بحاجـةٍ إلى معرفـة الغـرب لأنّ فتـح طريـق المسـتقبل يتوقّـف عـلى اسـتيعاب وضـع البـشر بصبغتـه الغربيّـة في العـصر الحـاضر.

# الاستغراب القسري

## في جدل التثاقف بين المركز والهوامش

**نجلاء مكاوي** [*]

ارتبـط الجـدل حـول الثقافـة، حركـة ومفهومًـا وبنيـة، بطبيعـة العلاقـات بـين الغـرب، والمجتمعـات غـير الغربيـة «التابعـة» لـه. لكـن اسـتمرار هـذا الجـدل وتطـوره، سـيبدأ مـع محاكمـة النمـوذج الثقـافي الغـربي، ومـآلات فرضـه قـسرًا عـلى المجتمعـات التـي اعتبرتهـا الرؤيـة والتصـور الأوروبي «هوامـش» في مقابـل مركزيـة الغـرب وثقافتـه.

هـذه الدراسـة تسـعى إلى مقاربـة دور الثقافـة والجـدل حولهـا مـن خـلال تنـاول موقعيتهـا في الاسـتراتيجية الأوروبيـة لتقسـيم العـالم، وهـي الاسـتراتيجية التـي تنـدرج في سـياق نظـرة فوقيـة «تشرعـن» سـيطرة أوروبـا عـلى مجتمعـات، روّج الخطـاب الغـربي لفكـرة ان الثقافـة هـي أهـم أسـباب تخلفهـا ودونيتهـا. كذلـك سـتعرض الدراسـة الى سـياق المواجهـة الثقافيـة، وارتداداتـه عـلى المجتمعـات التابعـة وثقافاتهـا المحليـة، سـواء في حقبـة الاسـتعمار الأوروبي، أو الهيمنـة الأميركيـة عـلى النظـام العالمـي، وتحديـدًا في المجتمعـات العربيـة والإسـلامية.

«**المحرر**»

اسـتخدمت الثقافـة الأوروبيـة عـدة اسـتراتيجيات، وهـي تؤطـر فكريًّا مـا اعتقدتـه تفوقًـا أوروبيًّا على كافـة الحضـارات والثقافـات، تضمنـت التنظـير لتلـك الرؤيـة، وصياغـة الخطـاب الـذي يـبرر السـيطرة الأوروبيـة عـلى الثقافـات الأخـرى، مـن خـلال تعميـم القيـم والممارسـات الأوروبيـة عـلى «الآخـر» الـذي اعتُـبر وصُـوِّر ذا قيـم وثقافـة أدنى، ويسـتوجب تقدمـه الـدوران في الفلـك الثقـافي الغـربي.

---

*ـ أستاذة جامعيّة وباحثة في الفكر السياسي الحديث ـ جمهورية مصر العربية.

وضعت النظرة للعالم في الوعي والثقافة الأوروبية أسس مفهوم المركزية الغربية، وما استتبعها من تجليات ثقافية، فوفقا للتصور الأوروبي المبني على نظرة ثنائية للعالم «برابرة ومتحضرون» فإن الغرب هو منتج القيم الإنسانية، والمحدد الوحيد لمسار انتقال أي ثقافة من البربرية إلى المدنية، وهي كل الثقافات غير الغربية، وواضع معايير التقدم والتخلف.

وقد ظهر مفهوم الغرب، تمخضًا عن الحقبة الطويلة التي يصطلح عليها بالعصر الوسيط، التي طورت جملة من العناصر الاجتماعية والدينية والسياسية والثقافية، فاندمجت لتشكل هوية أوروبا، وبانتهاء تلك الحقبة ظهر المفهوم بأبعاده الدلالية الأولية، التي تمثلت في تثبيت مجموعة من الصفات والخصائص العرقية والحضارية والدينية علي أنها ركائز أساسية تشكل هويته. وأدت هذه العملية إلي ولادة مفهوم المركزية الغربية، الذي تتجلى إشكاليته في أنه يؤسس وجهة نظر حول الغرب بناء على إعادة إنتاج مكونات تاريخية، توافق رؤيته، معتبراً إياها جذورًا خاصة به، ومستحوذاً في الوقت نفسه على كل الإشعاعات الحضارية القديمة، وقاطعًا أواصر الصلة بينها وبين المحاضن التي احتضنت نشأتها. فيما تقصد المفهوم أن يمارس إقصاء لكل ما هو ليس غربيًّا، دافعًا به إلى خارج الفلك التاريخي الذي أصبح الغرب مركزه، على أن يكون مجالاً يتمدد فيه، وحقلاً يجهزه بما يحتاج إليه[1].

ساعدت عوامل عدة، على تدشين وتثبيت الهوية الغربية الحديثة، ووضوح وتجلي مفهوم التمركز، فبجانب الثورة الفكرية والعلمية، وحلول العلمية العقلية محل الرسالة الدينية، ما كرس لتمركز «الأنا» عند الغرب، الذي صار رمزًا للتحضر، بينما العالم الآخر هو رمز للتوحش والهمجية، بعد أن نابت ثنائية حيوية أوروبا / خمول العالم عن ثنائية الإيمان/الكفر التقليدية، أو ثنائية التمدن/التوحش، فإن بداية الإعلان عن الزمن الأوروبي، وتشكيل هوية محددة إعمالاً للمركزية الغربية جاءت مع الكشوف الجغرافية الكبرى، وعبور كولمبوس للمحيط الأطلسي عام 1492،حيث أقصيت أمريكا وتاريخها القديم، وطمست معالمها ابتداءً من تحديد تسمية تحتفي بالاتباعية للذات الغربية، هذه التسمية التي حاولت ممارسة الإقصاء بإخفاء هويتها الحقيقية وإخماد وطمس أصلها،

[1] ـ السيد ياسين، المركزية الغربية وتجلياتها المعاصرة، أوراق ثقافية، الأهرام.
**http://www.ahram.org.eg/Archive/200116/8//WRIT3.HTM.**

فكان الإعلان عن هوية أوروبا الغربية وذاتها بقتل الآخر واستبعاده[1]. واستمرت الآثار السياسية والثقافية لهذه الحملة كامنة في صميم الثقافة الغربية، ولعل أبرز تجلياتها نظرة الغرب الاستعلائية إلي نفسه، والتي ترافقها النظرة الدونية للثقافات والشعوب غير الغربية، وقيمها، وثقافتها، والشعور بالتفوق لدى الذات الغربية. هذه النظرة التي تجلى تطورها في كونها أضحت مبررًا عنصريًّا بواجهة أخلاقية لتوسعات أوروبا الاستعمارية في بلاد من اعتبرتهم هوامش، مروجة خطاب المنوط بإخراجهم من الظلام والجهل وإلحاقهم بركب الحضارة، وإن كان باستخدام القوة، بكافة تمثلاتها.

ثمة منظومات فكرية صاغت أسس فكرة التمركز الأوروبي، وأصّلت له، من أجل صناعة صورة تشرعن للغربي إقصاءَه للآخر وتهميشه، وتجلت في نظريات أصلت للحضارة الأوروبية بادعاء النقاء، وعدم تأثرها بأيّ حضارة أخرى غير غربية، وانعدام القيمة والتأثير المطلق للحضارات الأخرى، وقد أشار الأنثروبولوجي الفرنسي، جيرار ليكريلك، إلى دور «النظريات التطورية» في رسم صورة عن حضارات متفرقة ومتأخرة تتقدمها أوروبا وتشكل نموذجاً يمكن تتبع خطاه، فقد كان بناء تلك النظريات أحد الطرق التي حاولت أوروبا بواسطتها أن تفهم التنوع الثقافي في العالم، الذي اعترفت به، إبان التوسع الاستعماري. ففي إطار مقاربة كهذه يمكن ترتيب المجموعات البشرية تبعًا لخط زمني طويل يمثل في الوقت نفسه سلمًا للتقدم، بحيث يظهر هذا الخط الإنسان وقد انتقل من حالة التوحش إلى البربرية، ثم إلى المرحلة المتحضرة. وإذا قدر لكل المجتمعات أن تتقدم تبعًا لهذا الخط، فإن بعضها كان أكثر «تقدما» من البعض الآخر، بعضها يقود السباق، وبعضها الآخر يشكل جزءًا من المتبارين، وثمة بعض ثالث يسير في ذيل المتبارين. وهنا، تحتل أوروبا وبشكل طبيعي، كليًّا، موقعًا يجعلها رأس الحضارة (إنها الحضارة بامتياز) أما «الحضارات الأخرى» (الإسلام، الهند، الصين) فقد كانت أكثر «تأخرا». وفي النهاية فإننا نصادف مجتمعات متوحشة أو «بدائية» لا حق لها بأن يطلق عليها صفة «المتحضرة»، وتاليًا فإنه لابد لها أن تكتفي بموقع صاحبة «ثقافات»[2].

الزعم الأوروبي بإمكانية تصنيف المجتمعات الإنسانية، والحضارات والثقافات الأخرى، تبعًا لتقدمها على سلم التقدم الثقافي والاجتماعي، الممثل في الحضارة

---

[1] ـ غزلان هاشمي، التحيز الأيديولوجي في التمثلات الخطابية الغربية، مركز أسبار للدراسات والبحوث والإعلام، نوفمبر http://www.dalilalkitab.net/?id=401.

[2] ـ جيرار ليكريلك، العولمة الثقافية .. الحضارات على المحك، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2004. ص 33

والحداثة الأوروبية، استند إلى مبادئ العقلانية والعلمانية، التي رسختها فلسفة الأنوار التي انطلقت في أوروبا في القرن الثامن عشر، ومثّلت مرجعًا تأسيسيًّا للفكر الغربي الحديث، وشكلت منعطفًا تاريخيًّا تحكم في مجمل الإنتاج المعرفي الغربي والعالمي، حيث أحدثت قطيعةً معرفيةً مع النسق المعرفي الذي كان سائدًا غربًا، كانت ضروريَّةً للخروج من أفق التخلف والدخول في مسالك النهضة، فعملت على تعميم نموذجها باعتباره نموذجًا كونيًّا يصلح في كل زمان ومكان؛ وتشكلت مركزية غربية عنصرية تمثلت باحتقار الثقافات والشعوب الأخرى، وخصوصًا الشرقيّة منها، وبدت الممارسة الاستعمارية أكثر وضوحًا مما كانت تتخفى خلفه من المثل العليا للأنوار، فانقلب العقل إلى اللاعقل، و العدل والمساواة إلى الاستبداد، وزحفت أوروبا إلى العالم لفرض هيمنتها وسيطرتها بذرائع تحرير العالم وتمدينه، وفق أيديولوجيا الاستعمار[1].

## الاستعلاء المعرفي

هنا تفترض النظرية التطورية أن الاختلافات بين الثقافات (أو بين الحضارات) هي اختلافات ناجمة، أساسًا، عن الموقف المتقدم نسبيًّا على طريق التقدم التقني الوحيد. إنه طريق واحد لا يمكن تحاشيه، فكانت عبارة «الخط الوحيد» عبارة تقرن بهذه المقاربة في أغلب الأحيان. حيث تقوم أوروبا بقيادة مباراة الحضارات، وفي إثرها يسير صف من الثقافات الصغيرة البدائية المعزولة والقديمة، والتي أصيبت بالتأخر التقني، وبالتالي الثقافي. فانعزال الحضارات الواحدة عن الأخرى، وهذا ما كان قاعدة طيلة التاريخ، قد آل إلى الانتهاء مع تشكل السوق العالمية، وتوسع الحضارة الحديثة، المولودة في أوروبا بشكل كوني. أما الحضارات الكبرى الأخرى سيكون بوسعها لاحقًا أن تتكيف مع الخطوط الكبرى لهذه الأخيرة. فيما يتهدد الفناء الحضارات الأخرى، خاصة لجهة خصوصيتها الثقافية (الدينية بوجه خاص)، ولجهة التأقلم مع الوضع التقني، أي أن الدخول في العالم الحديث ـ أو في الحضارة كما كان يقال ـ يمر باكتساب الشكل الثقافي الوحيد، وبامتلاك العلم والتقنية[2].

على ذلك، فالنمط الغربي هو الوحيد المتعين محاكاته لتطور المجتمعات، التي

[1] ـ حسن أبو هنية، "روح الأنوار" كأيديولوجيا استعمار والإصلاحيّة الإسلاميّة، التقرير.
http://altagreer.com :2014/11/22

[2]ـ جيرار ليكريلك، مرجع سبق ذكره، ص 34.

اعتبرتها أوروبا تحمل عناصر الثبات، ولا تسمح خصوصيتها بالتقدم، بينما الثقافة الأوروبية الحديثة تمتلك عناصر التطور المستمر، لذلك كان من الضروري أن يقسم العالم إلى مركز وهوامش، مركز غربي من حقه التمدد والسيطرة لفرض نمطه، وهوامش تحتاج إلى التغيير والتحديث، بينما كانت تلك ذريعة للاستجابة إلى التحولات المرتبطة بالرأسمالية، وتلبية حاجات الغرب الاقتصادية، عبر الانطلاق بتوسيع مجاله الاقتصادي خارج نطاق القارة الأوروبية، في ذلك الجزء من العالم الذي اعتبر مجالاً مُستحقًّا للتمدد.

تجلت الأهداف المرتبطة بقاعدة النظام الرأسمالي، التي تحمل طابعه، والتي وقفت وراء تقسيم العالم إلى مركز وهوامش، وعمل خطاب التمركز الغربي على إخفائها، في مسار عملية التحديث المدعاة من قِبل الغرب للدول التي استعمرها، واعتبر أنها بما تحمله من خصوصية سبُبُ في عدم الاستجابة للحداثة، كمشروع فلسفي وتجربة تاريخية، فصُنفت مجتمعاتها بأنها «ممانعة» للتحديث، ومنها المجتمعات العربية والإسلامية، حيث اتضح أن تحديث العالم ليس هدفًا غربيًّا، بقدر ما كان هدفًا خطابيًّا لنزعة التمركز الغربي حول الذات، وفي القلب منها نسق الفكر الكولونيالي. فما سعى الغرب إلى تصديره للمجتمعات الأخرى إنما هو أشكال الحداثة الملونة، كي تصبح هوامش فعالة، تعمل كأسواق مفتوحة لسلعه من دون إنتاج، وجمهور مستهلك لإعلامه من دون ثقافة. ومن تلك الفجوة بين حاجة الغرب إلى تحديث هوامش المجتمعات الأخرى، وخوفه العميق من حداثة متونها، ولدت الإشكالية التي صارت مألوفة عن ازدواجية المعايير داخل مشروعه الحضاري، فحكم بعض المعايير مسارات تطوره الذاتي، وتحكمت نقائضها بمسارات تمدده الخارجي؛ حيث احتل الغرب بلادًا ووظف أصحابها، في خدمة مشاريعه، فظل البناء الفلسفي المعتمد لمشروعه الحضاري عاجزاً عن حمل مشروع كوني حقيقي[1].

تمثلت تناقضات أطروحة التمركز الثقافي الغربي، في رفض أوروبا التنوع البشري الثقافي، وادعائها امتلاك الحقيقة، موجهة بنزوع إمبريالي، مستند إلى أيديولوجيا التقدم والعقل والحرية، أسهم في تبلور تناقضاتها وأوجهها المتعددة، وفي تطبيق نظريات العلوم الإنسانية الحديثة على الآخر، هذا التطبيق الذي عبّر بوضوح تام عن النزعة الاستعلائية

[1] ـ صلاح سالم، العلاقات المصرية ـ الأميركية أسيرة الدين السياسي والمركزية الغربية، الحياة، لندن، 2015/3/2.

لمرجعياته الفكرية، التي يجعلها الأوروبيون في المقدمة دائماً. وفي هذا السياق تعرض الباحث إدريس هاني في دراسته حول « نقد الإنتروبولوجيا والتمركز الأوروبي ـ حالة إفريقيا» إلى اصطدام هذه النظرة الغربية للذات بحقيقة مرّة تمثلت بالنموذج الأفريقي، في إطار المعطيات الأنتروبولوجية التي أُريد لها أن تُسخر في خدمة التمركز الأوروبي، لكنها انقلبت ضده، حيث غابت المصاديق الأنتروبولوجية في المجتمعات المدروسة، ومن ضمنها المجتمع الأفريقي. هذا المجتمع الذي يمتلك خصوصية الذوق وخصوصية الاتجاه، وبدلاً من أن تلتفت الأنتروبولوجيا إلى التراث الأفريقي، الذي يعبّر عن الهموم والأفراح المشتركة بين الشعب الإفريقي وبين المجتمعات البشرية، راحت تؤكد على تفسيرات التجلي البدائي في العقل الإفريقي وانغلاقه، من خلال دراسة بعض المظاهر الأسطورية في هذا المجتمع[1].

تبينَّ التركيب المتناقض للمشروع الثقافي الغربي، بالرغم من صنع أوروبا لنفسها أقنعة مكنتها من ممارسة الأدوار المتناقضة، ومع إعادة منظريها كتابة تاريخ الإنسانية انطلاقاً من طموحاتهم المتمثلة في مزيد من السيطرة على العالم، في صلب المشروع نفسه، وأطروحة التمركز الأوروبي، الذي وظف في الحرب الأيديولوجية الرامية إلى تعميم التفوق الغربي في مختلف أصعدة الحياة. هذه الأطروحة اقتضى بناؤها الخلط بين معطيات تنتمي إلى مجالات معرفية، وأخرى ترتبط بالتوظيف الايديولوجي الرامي إلى إنجاز مهام سياسية وأيديولوجية محددة، وهنا إشارة إلى السوسيولوجيا الاستعمارية والأبحاث اللغوية، وأنثروبولوجيا الإثنيات، وغير ذلك من المجالات المعرفية التي تم فيها توظيف الآلية الأيديولوجية المتمركزة على الذات الغربية، كذات فاعلة في التاريخ، بهدف ضمان استمرار فاعليتها بأكثر من وسيلة، ثم حماية مكتسباتها ومصالحها في المجالات الاقتصادية والسياسية والعسكرية والايديولوجية[2].

هذه التناقضات التي تكشفت، مع تطور مشروع الحداثة، وتجلي ازدواجية المعايير في الأدوار التي مارستها الحضارة الغربية، بجانب المقاومة التي أبدتها الشعوب غير الأوربية، أطلقت النقاش حول نقد المركزية المعرفية الغربية، فالنزعة التحررية التي

[1]ـ إديس هاني، العرب والغرب.. أية علاقة.. أي رهان؟ عرض: عبد الرحمن الوائلي، مجلة الكلمة، العدد 23، ربيع 1999 http://www.kalema.net/v1/?rpt=388&art

[2]ـ كمال عبد اللطيف، نقد المركزية الثقافية الغربية، العربي، الكويت، عدد 439، 1 يونيو 1995:
http://www.arabphilosophers.com

صاحبت عمليات مواجهة الاستعمار الأوروبي في إفريقيا وآسيا، أبرزت عاملاً آخر ساهم في إضفاء النسبية على ايديولوجيا التمركز الثقافي الغربي. يتعلق الأمر بالخصوصيات الثقافية والتاريخية للأمم والشعوب غير الأوروبية، فلم تعد الأحكام المعرفية العامة التي بلورها الفكر الغربي وبلورتها العلوم الإنسانية في لحظات تشكلها، وتشكل نماذجها المعرفية والأبستمولوجية أحكاماً عامة ومطلقة، بل تم إضفاء كثير من النسبية عليها. فلا يمكن للمعارف السوسيولوجية والسيكولوجية أن تصبح كونية وعامة، إلا بإدخال عناصر المتغيرات التي تنتمي إلى مجالات خارج محيط المركز الغربي[1].

على المستوى الخطابي، أي العناصر المكونة للخطاب وآليات تطبيقاته، فقد قُدمت تشخيصات للآخر الغربي، وقراءة لخطابه الكولونيالي، وكان من أهم من اشتغل في هذا المجال فرانز فانون، وهومي بابا، وقد وصف الأخير خطابات المستعمِر بأنها تتميز بتمثيلاتها الساحقة، وتصير إنشاءً متخيلاً يقدِّم سرداً يقتنع بأنه ممثل للسكان التابعين. وكما وصفه بابا فالخطاب الكولونيالي هو جهاز يعمل على الاعتراف بالاختلافات العرقية والثقافية والتاريخية، وإنكارها، ووظيفته الاستراتيجية الغالبة هي خلق فضاء للشعوب التابعة، بإنتاج معارف تمارس من خلال المراقبة، ساعيًا إلى إقرار استراتيجية عن طريق إنتاج معارف بالمستعمِر والمستعمَر، التي تكوّن نمطية مقولته، لكنها تقدم تقويماً متناقضاً. فالقراءات المنمَّطة التي اتخذت شكلاً مُقولباً وشبه ثابت، لكن بصورة مختلطة ومجزَّأة، عن تنوعات في التوصيف الذي ألصقه الآخر بالسكان الأصليين بواسطة سردياته، فهم أنماطٌ دونية تستأهل التوجيه، وقبولها يرتبط بقابليتها للمعرفة، ووضعيتها التابعة، فجعل الأسود متوحشاً ومن أكلة لحوم البشر، لكنه أكثر خنوعاً. فالكائن الأسود هو تجسيد للجنسانية الهائجة، ومع ذلك فهو بريء كالطفل، إنه صوفي وبدائي وساذج، ومع ذلك، إنه الأكثر دنيوية[2].

لا يقر الخطاب الاستعماري بالمساواة، ولا يؤمن بالشراكة الإنسانية في القيم العامة، وتقوم فرضيته على ثنائية ضدية، كما يذهب الباحث العراقي، عبد الله إبراهيم، فالمستعمِر ممثل الخير وسمو المقام والرفعة الأخلاقية والتقدم، أما المستعمَر فمستودع

[1] ـ نفسه.

[2] ـ ناجح المعموري، هومي بابا .. والنقد ما بعد الكولونيالي، الاتحاد، 2007/12/15:
http://www.alittihad.ae/details.php?id=159194&y=2007

للشر والانحطاط والدونية والتخلف، ولا سبيل الى لقاء بينهما إلا حينما يدرج المستعمَر كتابعٍ للمستعمِر، فربما جرى تعديل وضعه، لكنه لن يكتسب السوية البشرية الطبيعية، فيكون بذلك مثل العبد الذي يحاول تقليد سلوك سيده، لكنه لن يتبوأ رتبة السيادة، فعبوديته تبقى هي المانحة لقيمته. وكذلك الأمر في سوق التداول الاستعمارية، حيث تكون التبعية علامة امتثال بها تتحدد قيمة التابع[1].

## جدلية التابع والمتبوع

لقد أراد الخطاب الاستعماري تملك الآخر، فلم يضعه في مستوى رتبته، إنما حجزه في رتبة التابع، فمارس بذلك نوعًا من الرغبة في التملك، وعدم الإقرار بها، إذ قام المبدأ الاستعماري على فكرة السيطرة على الآخرين بالقوة المعززة بالمراقبة والعزل، والأخذ بفكرة تفوق الطبائع والثقافات؛ فروج لمعرفة خدمت المصالح الاستعمارية، وسعى إلى تثبيت صورة راكدة للمجتمعات المستعمَرة، فكان بذلك جزءًا من وسائل السيطرة عليها، لأنه وضعها في موقع أدنى من موقع الشعوب المستعمِرة. وانشق مضمونه إلى شقين: ظاهر ادعى الموضوعية، وقام بتحليل الأبنية الثقافية والاقتصادية والدينية لتلك المجتمعات، بمناهج وصفية لا تنقصها الدقة العلمية، ولكن تعوزها الرؤية الصحيحة، ومضمر روج لفكرة التبعية، ومؤداها ألا سبيل لبعث الحراك في ركود المجتمعات الأصلية، إلا باستعارة التجربة الغربية في التقدم، وتبني خط تطورها التاريخي[2].

بالنسبة للشرق العربي والإسلامي، اتضح الخطاب الغربي المتمركز حول ذاته في الكتابات الاستشراقية التي قدمت صورة نمطية للشرق في المتخيل الغربي، فلم يستطع النشاط الاستشراقي التحرر من مضامينه الغربية في قراءاته، وانطلق المستشرق من أرضية ثقافته الخاصة، بإسقاطات غير عادلة عند التناول والتقييم، ومن منطلقات الفكر الأوربي نفسه في مراحل تفوقه[3].

وفي هذا السياق تطرق إدوارد سعيد في كتابيه «الاستشراق» و«تعقيبات على الاستشراق» إلى أسس التفكير الغربي تجاه العرب والمسلمين، وبيّن أن الغرب تشكل وعيه تجاه

---

[1] ـ عبد الله إبراهيم، التخيل التاريخي والتمثيل الاستعماري للعالم، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2014/7/8: http://mominoun.com

[2]ـ نفسه.

[3] ـ غزلان هاشمي، مرجع سبق ذكره.

الشرق على أساس الاستشراق، فذكر أن الدارسين الأوروبيين قاموا بوصف الشرقيين بأنهم غير عقلانيين وضعفاء ومخنثين، على عكس الشخصية الأوروبية العقلانية والقوية والرجولية. واعتبر سعيد أن موطن الضعف الأساسي في خطاب الاستشراق هو التحيز الأيديولوجي الغربي ضد المسلمين، كانعكاس للإمبريالية الثقافية الأوروبية[1].

على ذلك، يمكن القول بأن الغرب روج لمعرفته عبر خطاب خدم أهدافه ومصالحه، كرس صورة للآخر غير الغربي، وثقافته وعناصرها، تستدعي ضرورة الدوران في فلك التطور والمعرفة الغربيين، كمكونات للتجربة الغربية، التي اعتبرت النموذج الأوحد والأمثل للتقدم الإنساني.

### ٢ـ الثقافة في بنية نظام السوق: عولمة قسرية

ثمة خلاف حول مراحل تطور العولمة، ومدلول الكلمة من حيث النشأة والتشكُّل، فإذا كان المصطلح حديثًا، فإن الظاهرة «كواقع عالمي» قديمة، ارتبطت بالإمبراطوريات الكبرى في التاريخ التي نزع معظمها باتجاه تأسيس «الطابع العالمي للثقافات والحضارات»، فأيّ حضارة منتصرة أو «قاهرة/غالبة» تختزن في داخلها نزوعًا، أو «مشروع نزوع» باتجاه العالمية والكونية في الدعوة إلى مبادئها، وأنساقها المعرفية الحضارية الخاصة، بهدف تحويلها لحالة دعوتية سلوكية عامة. لكن هذا النزوع يصبح نوعًا من القهر والضغط والاستعمار، عندما تنطلق مفاعيله على شكل سلوك عدواني، ينزع للهيمنة والتسلط في فرض نمط وحيد أحادي على الآخر، على مستوى الفكر والثقافة وأساليب العمل والحياة[2].

هناك من يربط، العولمة بعصر النهضة في أوروبا، ثم الثورة الصناعية، وما أدت إليه من

---

[1]ـ اعتقد عدد من المفكرين العرب والغربيين أن إدوارد سعيد بالغ في نقده لخطاب الاستشراق، واعتبروا أن تفسير المشروع الاستشراقي في مجمله بأنه دراسات قامت على أساس «المعرفة هي السلطة»، وبالتالي فإن المستشرقين يبحثون عن معرفة الشعوب الشرقية من أجل الهيمنة عليها، يبدو ناقصًا، فثمة دراسات لمستشرقين ركزت على الجانب المعرفي، وليس الاستعماري، مثل المستشرقين الألمان. وأن هناك عددًا لا بأس به من كبار المستشرقين عرفوا كيف يميزون بين اهتماماتهم العلمية وبين الأهداف والغايات السياسية لبلدانهم (بين قوة المتخيل وحدود المعرفة)، مثل المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون، الذي كتب عن «الحلاج»، والمستشرق الألماني تيودور نولدكه، الذي كتب عن «تاريخ القرآن»، وإينياس جولدزيهر، ويوليوس فلهاوزن، وسلفستر دوساسي، وسيلفان ليفي، وبيشيل وآماري، ولوكوك، وغيرهم. انظر: بسام عويضة، صورة العربي في وسائل الإعلام الألمانية بعد «الربيع العربي»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود
http://mominoun.com :2014/2/3

[2]ـ نبيل علي صالح، مقاربة في المشروع الثقافي والحضاري الإسلامي: تحدّيات الحاضر وآفاق المستقبل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، http://www.mominoun.com :2014/6/25

نشأة الطبقة البرجوازية، وتطور النظام الرأسمالي، وحركة الاستعمار التي زادت حركة التجارة وتبادل السلع بهدف توفير الأسواق ومصادر المواد الخام، وتأمين طرق التجارة، وضمان استمرارية عملية التراكم اللازمة لتطور النظام الرأسمالي، ثم أخذت مسارها التطوري مع تقدم وسائل التواصل والاتصال الحضارية، فقد كان ذلك التواصل والتفاعل البشري يتزايد ويتعمق من حين لآخر، حتى وصل حاليًّا إلى أعلى أشكاله وأنماطه، من خلال هذا الكم الهائل المتدفق من وسائل الإعلام والتواصل، والتقنية الحديثة المعاصرة العابرة للحدود، والآفاق الكونية التي تأسست على قاعدتي التبادل التجاري والتبادل المعلوماتي، بآليات ومعايير معقدة تجعل من السوق العالمية ساحة مفتوحة لكل من يمتلك المال لشراء الأسهم والمستندات والمعلومات في دقائق معدودات[1].

ويعتبر الباحث المغربي، عبد اللطيف الخمسي، أن تاريخ العولمة محكوم بتحولات عميقة قد ترجع إلى التحولات العميقة التي عرفتها رأسمالية القرن التاسع عشر، وحكمته فلسفة فرض نموذج واحد للمعرفة والتطور، وضعت لصالح هيمنة محددة، شكلت منطلقًا خطيراً على الصعيد المعرفي والتاريخي، تمثل في وضع حد فاصل بين شعوب متقدمة، عقلانية، وأخرى بدائية، ما زالت تعيش المرحلة الميتافيزيقية، وبأن ليفي بريل هو خير معبر عن هذا المنطق في كتابه الشهير «العقل البدائي»، والذي يمكن اعتباره إنجيلاً لكل التصورات المدافعة عن عولمة قسرية، لا ترى أمامها إلا نظام السوق، وقيمة الربح. فخطاب العولمة الآن يجد سنده الكبير في الأنثروبولوجيا الاستعمارية المتمركزة حول العرق، وحول ثنائية شعوب بدائية/شعوب عقلانية متحضرة. كما أن فلسفة هيجل باتت تشكل المنطلق الأساسي لأغلب منظري العولمة، وذلك استنادًا إلى أطروحة «نهاية التاريخ»، والعلاقة الدموية بين العبد والسيد، والصدام الحضاري، التي تشكل الخلفية الفلسفية لكل دعاة العولمة، «ففلسفة هيجل التاريخية، في ارتباط بأطروحة العولمة ليست سوى تبرير نظري لمشروعية هيمنة السيد العقلاني على الإنسان الشرقي الغارق في ضلالات الوهم والتعصب»[2].

ما يستهدفه نظام العولمة من إقرار وضمان سيطرة مطلقة للغرب الرأسمالي، وفرض

[1] ـ وليد محمود عبد الناصر، الحالة الراهنة للعولمة ومسألة الهوية الثقافية، نبيل علي صالح، مرجع: http://www.arabworldbooks.com/Articles/articles66.htm؛

[2] ـ عبد اللطيف الخمسي، الهوية الثقافية بين الخصوصية وخطاب

أنماطه، وجد تأسيسًا له في الفهم والتصور الغربي القائم على استخدام أي تمايزات ثقافية وعرقية لصالح العولمة، ثم في الليبرالية الجديدة، كعقيدة اقترنت بتمدد وتطور ظاهرة العولمة بأبعادها السياسية والاقتصادية والثقافية.

## النيوليبرالية كظاهرة ايديولوجية

مع ظهور الليبرالية الجديدة، كمفهوم أيديولوجي، ظهرت مفاهيم واصطلاحات جديدة مرافقة للخطاب النيوليبرالي، ومؤسِسة له، مثل المنافسة الحرة، وإحلال السوق محل الدولة، وفتح الأولى وزيادة مرونتها. فقد استخدم هذا الخطاب، ظاهرًا وضمنيًّا كلمة «الحرية»، و بعض مفاهيم الليبرالية التقليدية، مثل أهمية الفرد، والحد من دور وتدخل مؤسسة الدولة، والسوق الحرة.

ومن بين مظاهر الفكر الليبرالي الجديد، وتأثيره على الأفراد، ظهور مواطن انعزالي، يتميز بدرجة عالية من البراغماتية، أوالذاتية، وينطلق سياسيًّا من وحي التسرع، ومحاولة ابتلاع الآخر، ماديًّا واجتماعيًّا. فالليبرالية الجديدة تؤسس لمفهوم جديد حول الواقع الاجتماعي وتبعاته الاقتصادية، وكذلك حول النظريات الاقتصادية وتبعاتها الاجتماعية، بما في ذلك توَسع هوّة الخلل الداخلي التي تُلقي بآثارها على حياة سكان هذه البلدان. وتتضح بين مواطني الغرب الذين يعيشون في ظل النظام الليبرالي الجديد في وضع، فيما يتمتع سكان المناطق القريبة من المركز بحياة أفضل من سكان المناطق الواقعة على الهامش. وتستغل الليبرالية الجديدة هذه الحالة، من وحي الصياغة الأيديولوجية من أجل توظيف الثروة المادية والأسواق الخارجية لصالح سكان المركز[1].

لم تقتصر اتجاهات العولمة على إزالة الحواجز بين الأسواق المالية، وتوسيع مبادلات السلع والتكنولوجيا والخدمات ورؤوس الأموال ووسائل الاتصال، بل لها اتجاه آخر تندثر بمقتضاه الخصوصيات الثقافية وأنماط الاستهلاك الخصوصية من جراء تجانس الطلب، وخضوع المنتوجات لتنميطات موحدة، ذات بعد كوني شامل. فالسوق المعولمة ترفض اعتبار وجود خصائص وطبائع ثقافية أو سيكولوجية محلية، وبذلك فإن العولمة تقضي بميلاد نموذج جديد للتبادل له بعد كوني[2].

---

[1] ـ محمد المذكوري المعطاوي، الليبرالية الجديدة والعولمة والثقافة، 2014/1/13:
http://www.hurriyatsudan.com/?p=139481

[2] ـ محمد المذكوري المعطاوي، الليبرالية الجديدة والعولمة والثقافة، 2014/1/13:
http://www.hurriyatsudan.com/?p=139481

لقد ارتبط الحديث عن الثقافة في بنية نظام السوق العولمي، باستخدامها في التوظيف لبُعده الاقتصادي، وما ترتب عليه اجتماعيًّا، فأصبحت الثقافة سلعة، أجاد استخدامها واستغلال اختلافها وتبايناتها الشركات متعدية الجنسية، من أجل الترويج للسلع عابرة الحدود، ذلك الاستخدام الذي كرَّس الاختلاف، ووظفه تجاريًّا، من منطلق عنصري وتمييزي، يُبقي «المتخلف» متخلفًا، حتى يُستثمر تخلفه، ويصب في صالح القائمين على السوق المفتوحة، والمروجين لها، وواضعي قوانيها. وبالتالي، أعادوا تعريف الثقافة، وكل افتراضاتها، وارتباطاتها بالهوية والبيئة والجغرافيا، حتى تناسب تحديات نظام العولمة من تحولات اقتصادية وتكنولوجية واجتماعية، بل تُسخَّر من أجل تلك التحولات.

في سعيه للترويج لمفاهيمه وسياساته الاقتصادية الرئيسة، روج الخطاب النيوليبرالي للثنائية ذاتها: الآخر المتخلف/ الغرب المتقدم، مُعْزِيًا تخلف الأول لأمور ملازمة ذاتية، منها الثقافة، فبجانب فشل الدولة في الإدارة، والافتقار للطاقة البشرية المؤهلة، وانعدام روح المبادرة، وحاجة الدول الصغرى للكبرى للتدخل ومؤسساتها، في رسم سياسات الدول الصغرى الاقتصادية؛ من أجل تطويرها، اعتبر ذلك الخطاب أن ثقافة الآخر المتخلف الفقير هي المسؤولة عن تخلفه، وأنه يتعين دعمه بواسطة «برامج مساعدة التنمية». هنا يصبح جزءًا من تعريف الثقافة، أنها إذا كانت عاملاً للتقدم، فمن الممكن أن تكون أيضًا عاملاً مضادًّا له، أي سببًا في الفقر والتخلف، والنتيجة المترتبة على هذا الطرح هي: «نحن أغنياء لأن ثقافتنا تدفع وتشجع على ذلك، وهم فقراء، لأن ثقافتهم لا تسمح لهم بالتقدم، وعليه، فإذا كان الازدهار مرهونًا بالثقافة، فالتخلف نتيجة لها أيضًا». أي أن الثقافة تحدد فرص التنمية أو التخلف، فإذا ما أخذنا بهذا التحليل، فلا مجال للهروب من هذا المصير، والمحصلة النهائية التي تترتب عن ذلك هي أن الدول النامية لا مفر لها من العولمة. فجانب عولمة الاقتصاد وفتح أسواق الآخر، تعدت، مع الليبرالية الجديدة، حدود الاقتصاد والسياسة إلى عولمة ثقافة معينة، هي ثقافة الأنا، وبسطها على الآخر، لأنها الوحيدة الكفيلة بالمبادرة والتقدم والازدهار والحرية[1].

موضعة الثقافة تلك في نظام العولمة تربط بين معارك العولمة الاقتصادية والسياسية من جهة، والثقافية من جهة أخرى، ولا تفصل بينها، فإذا كان ذلك النظام قائم على الاستغلال والهيمنة الاقتصادية، فإن تدمير، وابتلاع، واستضعاف ثقافة الآخر، وطمس

[1]ـ محمد المذكوري المعطاوي، مرجع سبق ذكره.

تشكيلاته الثقافية، مقوم أساسي لفرض الهيمنة وتكريسها، كرأسمال رمزي يوظف لصالح رأسمال مالي. ويقوم بدور محدد، بجانب الدور الاقتصادي والسياسي، في عملية الانصهار القسري في النظام العالمي.

أما الجدل حول التجانس الثقافي والتنوع الثقافي، وتبني خطاب الاختلاف الثقافي لفتح مسارات جديدة للمجتمع العالمي، ولتشارك دول الشمال والجنوب في إنتاج ثقافة بديلة، والترويج لزوال فكرة المركز والهوامش، فيقتضي مقاربة لمفهوم الاختلاف لدى منظري العولمة، وتبعات التجانس المنشود على أساسه.

من منظور الغربيين، أصحاب مدرسة التنوع الثقافي للعولمة، فإن الاختلاف والاختلاط بين الثقافات يفترض مقاومة أفكار النقاء الثقافي، والثقافات الأصلية الموحدة، وزعزعة مفهوم الثقافة التقليدي الذي ـ من وجهة نظرهم ـ حبس الهوية الثقافية في دائرة العرق الحتمية، بوضعه حدودًا واضحةً أو «سياجًا وهميًّا» يحيط بكل ثقافة، وأن كل من يقعون داخل هذه الثقافة متفقون ومشتركون، في الوقت الذي تشير الدراسة والملاحظة إلي الاختلافات والانقسامات في أساليب الحياة. فتلك النظريات تدعو إلى الاحتفاء بالتنوع الثقافي والاختلاط والتداخل الثقافي في عصر العولمة، وترفض نموذج المركز والأطراف، متجاهلة توزيع القوة والسلطة في النظام العالمي[1].

تقول ماري تريز في قراءتها لخطاب ما بعد الحداثة، من منظور ما بعد كولونيالي، أن الفكر الما بعد حداثي، (الذي انبثق عنه خطاب العولمة)، ينزع إلى إذابة الاختلافات بتجاوز الحدود والهوامش، بوصفها حواجز مصطنعة، سوف تأتي بنتيجة عكسية. فتقبل الاختلاف في كافة أشكاله دون تمييز قد يفضي إلى تحويله إلى نموذج معمم في محاولة للتوصل إلى مفهوم للعالمية يتأسس على الاختلاف، مما يعني تأكيده دون محاولة التعرف عليه، أو التداول معه. وفي تأكيد الاختلاف ما ينذر بعهد جديد من الكولونيالية المستترة، تتخفى وراء خطاب فكري معاكس لخطاب الكولونيالية، الذي اتخذ من نشر الحداثة الغربية ذريعة للفصل بين العالم المتمدين والآخر المتخلف لإضفاء صفة الشرعية على تطلعات الغرب الاستعمارية. ففي مواجهتها للحداثة الغربية بتوجهاتها الإمبريالية، وخطاب المركزية، عالجت ما بعد الحداثة الخطأ بمثله بخلق نظام عالمي

[1]ـ هديل غنيم، كيف يتطور مفهوم الثقافة استجابة لتحديات العولمة، الديمقراطية، الأهرام، القاهرة، عدد 31، يوليو 2008، من ص 42 ـ 44 .

جديد؛ لمواجهة نظام عالمي سابق، وكأنها تحارب الشمولية بمثيلتها. فبرغم إسهام حركة ما بعد الحداثة في تقويض بنى الحداثة السلطوية، إلا أنها ساعدت على إقامة عولمة شمولية بديلة، ينبغي نقضها بمؤازرة العناصر المقاومة لرأس المال[1].

لقد اقتضت خطة التجانس العالمي، أن تصبح شروط السوق مقياسًا معقولاً مُعدًّا داخل أشكال الحياة في الأطراف، وآلية ذلك التدفق الثقافي، ونشر أنساق فكرية، وسلع ثقافية عابرة للقوميات، بل وهيمنتها، عبر التكتلات الكبرى التي تضطلع بمهمة الثقافة في النظام العالمي، التي لا تهتم بجودة تلك السلع، ولكن بحجم ما تحققه من مصالح، وهذا بالضرورة يأتي على حساب الثقافات المحلية، فهذه السلع لا تعبأ بأيّ تمايزت ثقافية لسكان الأطراف «المستهلكين» لتلك الثقافة، المنتمية إلى أسس غربية في أساسها، والقادرة على الاختراق والتأثير بحكم امتلاك المركز مقومات تفوقها لجهة الإغراق الثقافي.

عن التصورات الخاصة بالمستقبل الثقافي في عالم اليوم، الذي يموج بالتفاعل والتبادل الثقافي المتواصل، ليس فحسب من الزوايا الثقافية والاقتصادية، كما كان الحال في المرحلة الكولونيالية، وإنما أيضًا من زاوية بنائه الثقافي، العالم الذي لا يشكل قرية عالمية تتسم بالمساواة، بل هو ليس سوى صرح مبني، بصرامة، دونما تناسق أو تماثل بين المركز والأطراف، يذهب أولف هانرز في تصوره لسيناريو تحقيق التجانس العالمي للثقافة إلى أنه يجري التصوير الخطابي للتهديد القاتل للإمبريالية الثقافية، باعتباره يضم ثقافة التكنولوجيا العالمية للمدن والعواصم، إضافة إلى المساندة التنظيمية القوية في مواجهة ثقافة شعبية صغيرة لا حول لها ولا قوة. ولكن «الإمبريالية الثقافية»، كما أصبح واضحًا، تمتلك علاقات بالسوق تزيد عن علاقاتها بالإمبراطورية. ويعمل المحرك الرئيسي المزعوم لعملية التكرار البشري العام للاتساق في الرأسمالية الغربية السابقة على الدوام على إغراء مزيد من المجتمعات نحو الاعتماد على أهداب المجتمع الاستهلاكي، عالمي النطاق، الآخذ في الاتساع. وتحقيق التجانس ينتج أساسًا عن طريق تدفق الثقافة كسلعة من المركز نحو الأطراف، ووفقًا لهذه الرؤية فإن الثقافة العالمية المتجانسة الوافدة، سوف تكون، على وجه العموم، صيغة من الثقافة الغربية المعاصرة،

---

[1]- ماري تريز عبد المسيح، الثقافة القومية بين العالمية والعولمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009، ص 11-12، 19، 20، 37، 51.

وعندئـذ سـيظهر فقـدان الثقافـة المحليـة بشـكل متمايـز عنـد الأطـراف[1].

**سيناريو «الفساد بالأطراف»..**

بينـما يقـول هانـرز بـأن هنـاك سـيناريو آخـر يتعلـق بالعمليـة الثقافيـة العالميـة، ولكنـه قابـع في موضـع خفـي، ولا يخـرج كثيراً للمنافسـة مـع سـيناريو تحقيـق التجانـس العالمـي، وهـو سـيناريو «الفسـاد بالأطـراف»، إذ إن مـا يصـوره كمتتابعـة متكـررة دوريًّـا يقـع أينما يمنـح المركز مثلـه العليـا، وأفضـل معارفـه، مـع وجـود شـكل مؤسـسي، وأينـما تتبنـى الأطـراف هـذه المثـل والمعـارف، ثـم سرعـان مـا تقـوم بإفسـادها. يحـدد هـذا السـيناريو لمـن يقعـون في المركـز متـى يتشـاءمون بشـأن دورهـم في تحسـين العـالم، بـل ويرتابـون في الأطـراف ويسـخرون منهـا. ويتعلـق الأمـر بمركزيـة عرقيـة عميقـة، إذ تفـرض توزيعًـا غـير عـادل عـلى الإطـلاق للقـوة والتأثـير، وبذلـك يـأتي إنـكار صحـة وقيمـة أي تشـكيلات قائمـة لـدى الأطـراف، وكانت مأخـوذة في الأصـل مـن المركـز. وهنـا تكمـن قضيـة وجـود قـدر مـن الاختـلاف الثقـافي، ولكنـه اختـلاف بـين الثقافـة وغـير الثقافـة، بـين الحضـارة والهمجيـة[2].

أمـا عـن الأدوات، وحتـى تتوفـر أسـواق لاسـتهلاك منتجـات العولمـة الماديـة والرمزيـة، بصناعـة وتعميـم الشـخصية الاسـتهلاكية، وتعميـم نمـوذج موحـد للقيـم، متجـاوز للخصوصيّة ومفـكك لعناصرهـا، فقـد تـلازم إنتـاج العولمـة بإنتـاج الصـورة الخائليـة، ولعـب التقـدم التقني وعلـم المعلومـات في تطويـر النظـم الخائليـة مفضيًـا بـدوره إلى دعـم الاقتصـاد الرأسـمالي، الـذي يعتمـد بشـكل أسـاسي عـلى الخائـلي لتطـوره. وعـلى خـلاف رأس المـال الصناعـي، الـذي اعتمـد عـلى إنتاجيـة العمـل وتحولهـا إلى الإنتـاج الكمـي، يعمـل رأس مـال العولمة عبر دائـرة السـبرانية العابـرة للأقطـار، بفعـل ضـخ المعلومـات الفوريـة عـبر الشـبكات الإليكترونية، مختـصرًا المسـافات. وصـارت الصـورة سـلعة جاهـزة للاسـتهلاك السريـع وسـهولة التـداول، لمـا تسـهله مـن إمكانيـة التواصـل عـبر الحـدود إلى أبعـد المواقـع. فسـهل ذلـك ظهـور أنظمـة سـلطوية مغايـرة للأنظمـة الكولونياليـة السـابقة تعتمـد إدارتهـا عـلى الصـورة الخائليـة مـن جهة، والبنـوك وشركات اسـتثمار الأمـوال المتعديـة للجنسـيات مـن جهـة أخـرى، حيـث يعـد نظـام البيـع والتعامـل عـبر كـروت الائتـمان دربًـا مـن البيـع الخائـلي، فهـو بيـع مُرْجَـأُ السـداد،

---

[1]ـ أولـف هانـرز، سـيناريوهات ثقافـات الأطـراف، في: الثقافـة والعولمـة والنظـام العالمـي، تحريـر أنطـوني كينـج، ترجمـة: شـهرت العـالم وهالـة فـؤاد ومحمـد يحيـى، الهيئـة المصريـة العامـة للكتـاب، القاهـرة ، 2005، ص 161 ـ 162.

[2]ـ نفسه ص 162، 163.

مما يُعجِّل بتداول رأس المال. فالسداد المؤجل يساعد الرأسماليين على إعادة توظيف الأموال، ومن ثم تسديد ديونهم، وبهذا النظام يغدو تداول رأس المال عملية خائلية غير منتهية، ينمو فيها رأس المال «كجسم بدون أعضاء» في شبكة من أنظمة خائلية تنتمي إليها ثقافة الصورة المعولمة، فيتراكم رأس المال بمعدل تداول الأموال وتداول الصور، ومثلما يتولد المال عن المال، تتولد الصور عن الصور[1].

كما أن الإعلام الجديد، الذي تزامن تطوره مع ظاهرة انتشار وتوسع العولمة، أسهم في تنامي قيم العولمة، التي توهم بامتلاك الحرية المطلقة في الاختيار والامتلاك الخصوصي للأشياء والأفكار، ولعب دورًا كبيرًا في تشجيع القيم الاستهلاكية. فالعولمة خلقت فيضًا من الخيارات، ولكنها أوجدت تقاربًا في التطلعات والقيم، التي تركزت على رغبة الإنسان في التملك والاكتساب، وهو ما أصبح معروفًا في الخطاب السائد بالتنميط الثقافي، أي توحيد التطلعات والرؤى والقيم حتى الأحلام، حيث تصبح متشابهة لدى الجميع؛ فيتجه الفرد أكثر فأكثر إلى الفردانية، وهي قيمة تعتبر الفرد مركز الكون، ومرجعية ذاته، ويتم بالتالي إسقاط أي اعتبارات يؤمن بها المجتمع لفائدة قيم العولمة. وعلى الرغم من تصدير انطباع واهم بالحرية، عبر الإعلام الجديد، فإنها ليست مطلقة، فهي موجهة من طرف الشركات العملاقة متعدية الجنسية التي تهيمن على الإعلام الجديد، كغيره من أدوات التواصل والاتصال، وبالتالي فالمضامين، بل حتى أشكال تصميم وتقديم القنوات والمواقع والتطبيقات ليست محايدة من الناحية القيمية، بل تعكس مضامين قيمية متحيزة لقيم السوق، وموجهة نحو الاستهلاك والتسلية والترفيه، أكثر من البناء الفكري والتفكير النقدي[2].

لذلك، فاجتياح العولمة، وتأثيراتها على الثقافات المحلية، المرتبطة بسياقات العولمة الاقتصادية والسياسية، وتبعاتها على دول الأطراف، وأفضت إليه تجربة التحديث الغربية التي سعت إلى إدماج الشعوب قسرًا، إلى خلق ثنائيات فكرية تعمل على الإقصاء، وما أنتجته العولمة من تفاوت في مصادر المعرفة والعلم، كنتاج للتفاوت الاقتصادي، وسعيها أيضًا إلى فرض قيمها، وتسليع الثقافة التي تحدد المنظومة أنها هي «الثقافة»، كل ذلك قد

[1]ـ ماري تريز عبد المسيح ، مرجع سبق ذكره، ص 66 ـ 67.
[2]ـ محمد مصباح، الإعلام الجديد: العولمة وتحدي «خصخصة» القيم، مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
http://www.mominoun.com :2014/3/25

أفرز مقاومة متعددة الاتجاهات، من بينها التشدد في التمسك بالخصوصية القومية، التي ازداد حولها الجدل، في إطار جدل الثقافة بين العولمة والخصوصية، والمحلي والعالمي .

### ٣ـ اتجاهات المقاومة الثقافية (الخصوصية ـ الكونية ـ الخروج من الثنائيات)

دفعت مآلات الهيمنة المعرفية والفكرية الغربية، وما كشفت عنه من مظاهر تأزم هذا النموذج الغربي وتحيزاته ونسبيته، واستمرار عملية فرضه بصيغ استحدثتها العولمة، إلى ظهور حركات مقاومة، أعادت النظر في مبادئ مركزية المعرفة الغربية، ومشروع الحداثة، وقيمه، ووضعية الثقافة في منظومة العولمة. وتصاعد الجدل حول مفهوم الاختلاف الثقافي والحضاري، وضوابطه، ودوره، وآليات مقاومة الهيمنة الغربية الثقافية، ما أفرز عدة اتجاهات في طبيعة وشكل تلك المقاومة في المجتمعات التي اعتبرت هوامش، تنوعت أسسها ومنطلقاتها، وما قدمته من بدائل.

أنتج النموذج المعرفي والحضاري الغربي، الذي سعى إلى الهيمنة، حالة من الشك واليأس في مبادئ عصر التنوير، ومشروع الحداثة بجميع قيمه وأسسه التي قام عليها، بما في ذلك مقولات العقل والعلم والتقدم والتحرر، فبرغم ظاهر انتصار العقلانية ومبادئها، وما قادت إليه من غنى فكري، وتنوع معرفي، وتقدم علمي وتقني هائل، إلا أن هذا الانتصار قد انحرف عن مساره، وأدى إلى نقيض مقصوده، ولا أدل على ذلك من أن هذه العقلانية التي بشَّرت الإنسان بعالم تسوده الطمأنينة والسعادة هي التي أدت إلى تدميره[1].

لقد حملت بداية القرن العشرين علامات ضعف وتراجع الانتصار الثقافي الغربي، فتبع الحرب العالمية الأولى، والتي كانت بمثابة تمزق داخلي في قلب الحضارة الأوروبية، استعادة بعض المفكرين لوعيهم بحقيقة الاستعمار، وما عليه من وحشية، وما يعانيه من ضعف. وتولدت أفكار بدفع الشعور بضرورة فهم التاريخ الأوروبي على ضوء التاريخ العالمي في حركيته، وعلى ضوء رؤية كونية للإنسان، حيث الأوروبي، ومهما كانت عظمته الحاضرة أو الماضية، ليس إلا صورة من صور الإنسان، وحيث الغرب ليس إلا صورة ممكنة للحداثة. ويقول جيرار ليكريلك «على الحضارة الغربية أن تقابل بالحضارات الكبرى التي يشهدها التاريخ، فلا تعتبر الحضارة الأوروبية بمثابة

[1]ـ علي صديقي، الأزمة الفكريّة العالميّة: نحو نموذج معرفي توحيدي بديل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
http://www.mominoun.com :2015/4/17

الحضــارة بامتيــاز، إلا إذا كان في ذلـك بعـض السـذاجة والادعــاء»[1].

## غواية الاستغراب

في المقابـل، وفي مواجهـة قـوى إمبراطوريـة تريـد إعـادة تشـكيل العـالم، طبقـاً لرؤاهـا ومصالحهـا، لجـأت كثير مـن المجتمعـات إلى الاعتصـام بنفسـها، وبقيمهـا، وبثقافتهـا، وذلـك في رغبـة عارمـة للحمايـة الذاتيـة. فأضيـف إلى أسـباب التنـازع، كالأيديولوجيـات المطلقـة، والاسـتبداد، والاسـتغلال، والمصالـح، تنازعـات نتـاج المركزيـات الثقافيـة، التـي وجـدت لهـا دعـماً مـن أطـراف التنـازع، وبسـبب غيـاب النقـد الـذي يجـرّد تلـك المركزيـات مـن غلوائهـا، في نظرتهـا المغلقـة إلى نفسـها وإلى غيرهـا، فقـد تصلبـت تصوراتهـا، واصطنعـت لهـا دعامـات عرقيـة أو دينيـة أو ثقافيـة، أدت إلى زرع فكـرة السـمو والرفعـة في الـذات والدونيـة والانتقـاص في الآخـر، ومـع أن كثيراً مـن أطـراف العـالم تداخلـت في مصالحهـا، وثقافاتهـا، وأفكارهـا، لكـن ضعـف الفكـر النقـدي حـال دون أن تتـلاشى المركزيـات الكـبرى[2]. التـي أسسـت لمفهـوم الخـلاف ينحـصر في كونـه مرادفًـا للتميـز والتفـوق، أو العزلـة والانقطـاع.

عـلى نقيـض بعـض المثقفـين العـرب، ومثلـما حـدث في معظـم مـا سـمي «العـالم الثالث»، الذيـن انبهـروا بالغـرب وشـعاراته، وحضارتـه، ولغتـه، وانعكسـت العقـدة التاريخيـة لديهـم في تبنـي مـا قدمـه مـن أفـكار وتصـورات ومناهـج، دون اعـتراف بنسـبية ثقافتـه وتاريخيتهـا، مـا دفـع إلى الانصهـار في الثقافـة الاسـتعمارية التـي اسـتهدفت الثقافـات المحليـة، فإنـه كثـيراً مـا اقـترن أدب المقاومـة بالقوميـة المتطرفـة، ونشـأ خطـاب أصـولي متمسـك بالجـذور الثقافيـة المحليـة، وارتفـع صـوت الخطـاب القومـي بمعانيـه الثقافيـة والدينيـة. وتقـول مـاري تريـز بأنها نزعـة يمكـن تفسـيرها بوصفهـا آليـة لتعريـف الـذات وتأكيدهـا، واعتبارهـا عنـصرًا مـن عنـاصر المقاومـة، لمـا هـو دخيـل عليهـا ويسـعى لتهميشـها. وفي مواجهـة خطـاب الهيمنـة المتسـتر وراء مزاعـم العولمـة، الـذي يعمـل عـلى تقليـص الإحسـاس بالهويـة المشـتركة في اسـتهانته بالتاريـخ المشـترك للأمـة لتحويـل الاهتـمام بحـاضر تسـيره قوانـين السـوق والتطلعـات الاسـتهلاكية، تتجـه بعـض العنـاصر المحبطـة إلى تخييـل الـتراث والارتـكان إلى أحـد مصـادره، لتأصيـل جـذوره، واقتطـاع جـزء مـن التاريـخ لتأصيلـه، مـما يسـتدعي وضـع شروط لتفسـيره ومـن ثـم تقنينـه، ويـأتي ذلـك كـرد فعـل للمجتمـع الاسـتهلاكي، الـذي أسـبغ كافـة

---

[1]ـ جيرار ليكريلك، مرجع سبق ذكره، ص36 ـ 37.

[2]ـ عبد الله إبراهيم، صدام أصوليات لا صدام حضارات، الحياة، 2007/10/13.

أنشطته بالطابع التجاري. فالخطاب الأصولي في خلقه للأسطورة، يسعى لتطهير الثقافة من النمط الاستهلاكي، بيد أنه يخفق في سعيه لأنه غالبًا ما يقيم نسقًا معرفيًّا يتعارض والدور الرئيسي للثقافة، حيث يعلي ثقافته على غيرها من الثقافات، ويكسبها الرفعة، ففي تطرفه لتأكيد الهوية وتنقيتها من الصورة الواهنة التي أضفاها الآخر عليها، يخلق الخطاب الأصولي لغة كولونيالية معكوسة تعمل على تهميش الآخر، لتأكيد الذات، في محاولة منه لتأسيس مركزية جديدة مضادة[1].

وعن تأكيد القيم الثقافية، كجزء من تأكيد الذات، يقول إيمانويل والرشتاين أنها كمقاومة ثقافية منظمة ومخططة، تماثل المقاومة السياسية، وتعد جزءًا لا يتجزأ منها، فعند تعمّد تأكيد (أو إعادة تأكيد) قيم ثقافية بعينها كانت قد تعرضت للتجاهل أو الانتقاص من قدرها، من أجل الاحتجاج على فرض القيم الثقافية للأقوياء على حساب قيم الضعفاء «فإننا نعمل على تقوية الأضعف في نضاله السياسي داخل دولة معينة وداخل النظام العالمي ككل، ولكننا عندئذ نمارس ضغوطًا لإثبات صحة قيمنا المؤكدة (أو المعاد تأكيدها) من زاوية المعايير التي وضعها الأقوياء... فعندما يعمل القائمون على تخطيط المقاومة الثقافية على تأكيد ثقافة بعينها فإنهم في واقع الأمر (يعيدون) إضفاء الشرعية على مفهوم القيم العالمية، لذلك تشتمل المقاومة الثقافية على المأزق نفسه، كما هو حال المقاومة السياسية، التي تستخدم هياكل النظام من أجل معارضته، وهو ما يضفي شرعية جزئية على تلك الهياكل، وبذلك تقبل جزئيًّا شروط النقاش كما حددتها القوى المهيمنة»[2].

في المجتمعات العربية والإسلامية، لخص البحث عن الذات لتأكيدها، عبر تضخيمها والتمركز حولها، مفهوم ومنظور الخصوصية الثقافية لدى الأصوليين في مواجهة هيمنة الغرب، فالخطاب الأصولي استدعى التراث، واختزل الصراع الكوني في صراع ما بين الإسلام والكفر، وبأنها معركة تخوضها الهوية الإسلامية ضد التغريب، فتلخصت المواجهة الثقافية في ثنائية الهوية الإسلامية/ التغريب، وارتكز مفهوم خصوصية الهوية الثقافية على ركائز عقدية، وبالتالي منطلقات الصدام مع الغرب، فأضحى السلاح الوحيد هو التمسك بجوهر تلك الهوية، وأصالتها، والعودة إلى الجذور، أي داخل إطار

[1]ـ ماري تريز عبد المسيح، مرجع سبق ذكره، ص 28 ـ 31.

[2]ـ إيمانويل والرشتين، القومي والعالمي: هل يمكن أن توجد ثقافة عالمية؟ في: الثقافة والعولمة والنظام العالمي، مرجع سبق ذكره، ص 150.

التراث، وليس بالتحرر منه أثناء التفكير، أو تأسيس معرفة علمية، لجهة فهم إشكاليات الحداثة وعلاقة التبعية بين المجتمعات التي خضعت وتخضع للهيمنة الغربية الرأسمالية، وإشكالات وتعقدات الواقع العربي والإسلامي، ومن ضمنها أسباب التخلف الذاتية، بعيدًا عن استدعاء التقولب التراثي، وتغذية شعور مقابل بالتفوق، والانعزال والانزواء.

في مقاربته للأصولية الإسلامية، اعتبر عبد الله إبراهيم بأنها ليست في صدام مع الحضارة الغربية، بل مع الأصولية الغربية. فالحضارات بذاتها لا تتصارع؛ لأنها المكسب النهائي للعقل البشري، لكنها وهي تتفاعل في ما بينها، تنتج أصوليات راديكالية ناقمة وعنيفة، هذه الأصوليات المغلقة على نفسها هي التي تتصادم، وليس الحضارات الكبرى، «فما نجده الآن ليس صراعاً بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، إنما هو نزاع عنيف بين أصولية إسلامية لها تفسيرها الضيق للدين، وبين مزيج من أصولية إمبريالية ـ أميركية ذات بطانة مسيحية، تقول بالتفسير نفسه، وإذا كانت الجماعات الجهادية والسلفية تمثل الطرف الأول فالمركزية الغربية، ومنها العولمة الاقتصادية والثقافية القائمة على الاحتكار والاستغلال والهيمنة، بما في ذلك الأصولية المسيحية، التي نشطت في الفكر الديني خلال العقود الأخيرة تمثل الطرف الثاني، إذ يحاول كل طرف خلق مجال ثقافي وديني للتحيزات الخاصة به، فيمارس العنف باسم الحضارات التي ينتمي إليها، لكن تلك الحاضنات الكبرى لا علاقة لها بصراعاتهم». وعليه، تبطل بعض جوانب فرضية صاموئيل هنتنغتون القائلة بصراع الحضارات، فالأصح هو أن جماعات راديكالية أصولية تؤجج العنف داخل هذه الحضارة أو تلك، ضد مجموعة مضادة. إذن، فنحن بإزاء صدام للأصوليات وليس للحضارات، وبعبارة أخرى هنالك نزاع بين قوى تريد فرض هوية كونية، وقوى إقليمية تدعي الحفاظ على الهويات الخاصة[1].

على صعيد آخر، وفي سياق أوسع، ففي مقابل الحركات التي تبنت نزعات الغلو الديني والتطرف القومي، وأنتجت أيدلوجيات توافرت فيها درجة عالية من الكراهية للآخر، فإن حركات أخرى أفرزت نقدًا تحليليًّا للتجربة الاستعمارية، وتمكنت من تفكيك ركائز الخطاب الاستعماري، فانبثقت «دراسات ما بعد الحقبة الاستعمارية»، التي هدفت إلى إعادة النظر بالتركة الاستعمارية الثقافية في العالم، خارج المجال الغربي. وتشظت تلك الدراسات إلى فروع عدة؛ فشملت سائر المظاهر الثقافية من فنون وآداب وكتابة

[1] ـ عبد الله إبراهيم، صدام أصوليات لا صدام حضارات، مرجع سبق ذكره.

تاريخيـة. وظهـرت عـلى أنهـا رد فعـل عـلى تحيـزات الخطـاب الاسـتعماري، الـذي اختـزل الشـعوب والثقافـات غـير الغربيـة إلى أنمـاط مضـادة للتحديـث، وعائقـة للتطـور، وقـدم لهـا وصفًـا يوافـق مقولاتـه[1].

وسرعـان مـا تفرعـت عـن تلـك الدراسـات دراسـات أخـرى، سـعت إلى إعـادة الاعتبـار للـرؤى الأصليـة، وفحـص الظواهـر الثقافيـة والدينيـة والعرقيـة، بعيـدًا عـن الإكراهـات النظريـة التـي مارسـها الخطـاب الاسـتعماري. ثـم مـا لبثـت دراسـات مـا بعـد الكولونياليـة أن تعمقـت في سـائر أنحـاء العـالم، فشـملت المـرأة، والجنوسـة، والأعـراق، والتاريـخ، والهويـة، والمقاومـة، والأقليـات، ومفهـوم الأمـة، وأسـاليب الهيمنـة الثقافيـة، وأفرغـت المنهجيـات التقليديـة مـن محتواهـا، وأجهـزت عليهـا، إذ ضخـت أفـكارًا جديـدة، وتصـورات مبتكـرة في تحليلهـا للظواهـر الاجتماعيـة والثقافيـة. ولعـل أبـرز مـا تمخضـت عنـه ظهـور جماعـات ناقـدة، اندرجـت في مـا يصطلـح عليـه بـ «دراسـات التابـع»، التـي أصبحـت عابـرة للقـارات، وهدفـت إلى نقـد الخطـاب الاسـتعماري وفرضياتـه، واقـتراح المناهـج البديلـة لدراسـة التاريـخ الاجتماعـي والسـياسي والثقـافي، وتفكيـك المقـولات الغربيـة في الآداب، والثقافـات، والمناهـج، وسـحب الثقـة العلميـة والثقافيـة منهـا، عـبر اقتراحـات أخـرى مغايـرة أكـثر كفـاءة، تعالـج بهـا شـؤون المجتمعـات خـارج المركـز الغـربي[2].

لقـد اسـتهدفت قـراءة خطـاب مـا بعـد الحداثـة، مـن منظـور مـا بعـد كولونيـالي، التوصـل للغـة نقديـة تعمـل عـلى التخلـص مـن الرواسـب المتبقيـة مـن المـاضي الإمبريـالي، وقـادرة عـلى تعميـق الوعـي بالكولونياليـة الجديـدة المسـترة في خطـاب مـا بعـد الحداثـة. فقـد تنـاول نقـاد مـا بعـد الكولونياليـة ـ التـي اعتـبر الناقـد الأسـترالي، سـايمون ديورنـج، أنهـا ممثلـة لحالـة الشـعوب والأمـم والجماعـات، التـي عانـت مـن الاسـتعمار، وتريـد تأكيـد هويتهـا بعيـدًا عـن المفاهيـم الأوروبيـة، التـي تزعـم العالميـة، ولا تتبناهـا في واقـع الأمـر ـ قضيـة الاختـلاف مـن منظـور مغايـر، فالتعـرف عـلى الاختـلاف بالنسـبة لهـم فيـه سـعي للتواصـل عـبر الثقافـات، ويتركـز سـعيهم في قـراءة الـتراث الثقـافي مـن منظـور يحـترم الخصوصيـة، كـما يرصـد تفاعـل تلـك الخصوصيـة بالمؤثـرات العالميـة، فهـو مسـعى سـياسي مغايـر لموقـف نقـاد مـا بعـد الحداثـة، في تناولهـم للاختـلاف تنـاولاً اسـتطيقيًا، أي ذريعـة للتأمـل السـلبي، بـدلاً مـن

[1] ـ عبد الله إبراهيم، التخيل التاريخي والتمثيل الاستعماري للعالم، مرجع سبق ذكره.
[2]ـ نفسه.

التفكير الإيجابي في كيفية تشييد معابر بين الثقافات.[1]

إذن، فإن مشروع الكونية الثقافية، في شكله وصياغاته وإدارة الغرب له، المستهدف الهيمنة والتوظيف من أجل مصالحه، قوبل بمقاومة متباينة الاتجاهات، فما بين تمركز مضاد، ومشروع يستبدل هيمنة بأخرى، ويقابل التعصب والعنصرية والاستعلاء بمثلها، بنزعة ماضوية، تسلب أيّ ثقافة محلية القدرة على مواجهة الدينامية القوية والمتقدمة لثقافة اليوم، لافتقادها أسلحة الخصم، والرؤية الموضوعية، وإدراك أبعاد وطبيعة الصراع. واتجاه آخر يسعى إلى تنقيح تاريخ العالم من المركزية بإعادة إنتاج الهويات التي انتزعت عنها ثقافاتها بفعل المستعمِر، و يقدم نقدًا للمشروع الثقافي الغربي في مجمله. واتجاه يرفض النزعة الأصولية، والتقوقع حول الذات، ونبذ الحداثة، ويدعو إلى القطيعة مع التراث، مع نقد الحداثة، وعدم إغفال الذات، وعناصر تأزمها، بالركون إلى الخصوصية، والانغلاق عليها.

بين هذا وذاك يستمر الجدل، وتتعقد خلافات اتجاهاته، ما أفرز تمردًا على سياقات وأطر المواجهة التقليدية، تمثل في ضرورة الخروج من ثنائيات تراث/حداثة، خصوصية/كونية، المستعمِر/ المستعمَر، بخلق مساحة جديدة تكسر انغلاق دائرة المواجهات المتأزمة، وتتأسس على المساءلة، حتى تكون مقاومة الهيمنة أكثر فاعلية.

الخروج من الثنائيات، وخلق هذه المساحة ضروري، ليس من أجل مواجهة الآخر القمعي فحسب، بل من أجل أن تتكشف فيه المواجهات الداخلية، أيضًا، المتمثلة في الانقسامات داخل الأمة الواحدة. مساحة تقوم على تنمية العناصر المشتركة بين الثقافات، في المجالين المعرفي والاجتماعي، وتحقيق التواصل النقدي مع الذات والآخر، وفق جدل بين العقل والتاريخ على قاعدة الإبداع، حتى يمكن للهوية الثقافية أن تكون جزءًا من بناء ذات مستقلة، تستطيع مواجهة معارك الهيمنة الاقتصادية والسياسية، وتقويض أطروحة كونية الثقافة الغربية، والتمركز العرقي والطبقي وتَوَجُّه المعرفة الأحادي لنظام العولمة.

[1]ـ ماري تريز عبد المسيح، مرجع سبق ذكره، ص 12 ـ 13 ، 27، 37.

**هذا الباب**

خُصِّصت هـذه الصفحات من "الاستغراب" لاسـتعادة النصـوص التـي أدت وظيفـة تأسيسـية للفكـر الحضـاري الإنسـاني، سـواء في مـا يتصـل بالمنجزات العربية الإسـلامية أو مـا يعنـي الفكـر الغـربي بأحيـازه الفلسـفية الأخلاقيـة والعلميـة.

الغايـة مـن اسـتعادة كهـذه، لفـت عنايـة القـارئ العزيـز إلى النصوص المرجعيـة الكبرى التــي لا تــزال تنظــم، بمعطياتهــا النظريــة ومناهجهـا، حركـة التفكـير العالمـي المعـاصر.

# نصوص مستعادة

# فكر الاستنارة..وتناقضاته

عبد الوهاب المسيري [*]

أصبحت كلمة «استنارة»، مؤخراً، كلمة محورية في الخطاب السياسي والفلسفي العربي. وقد يكون من المفيد أن نُعلق على ما حدث للمصطلح في السياق العربي. ولنا أن نلاحظ أن تعريفات الاستنارة في الأدبيات العربية تعريفات عامة للغاية مثل «حق الاجتهاد والاختلاف»، و«شجاعة استخدام العقل»، و «لا سلطان على العقل إلا سلطان العقل»، و«الاستخدام العام لعقل الإنسان في جميع القضايا».

في هذه المقالة للمفكر وعالم الاجتماع المصري الراحل عبد الوهاب المسيري سنسعى لتأصيل الفكر التنويري الذي أعلنه بداية الحداثة في الغرب، كما يبيّن التناقضات التي انبنى عليها فكر الاستنارة، انطلاقاً من كونه حركة فلسفية بدأت تحفر مجراها في القرن الثامن عشر الميلادي في الغرب.

«**المحرر**»

عرف أحد المعاجم «الفلسفية» حركة الاستنارة بأنها «حركة فلسفية في القرن الثامن عشر تتميز بفكرة التقدم، وعدم الثقة بالتقاليد، وبالتفاؤل والإيمان بالعقل، وبالدعوة إلى التفكير الذاتي والحكم على أساس التجربة الشخصية» ثم توقف المعجم عند هذا القدر، أي أنه ساوى بين «**تعريف حركة الاستنارة**» والأماني الشجاعة الساذجة التي عبر عنها دعاة هذه الحركة، وكأن الأماني هي التعريف، وكأن المتتالية المثالية المفترضة هي ذاتها المتتالية المتحققة.

* ـ مفكر وعالم اجتماع مصري (ولد في أكتوبر 1938 ـ توفي في 3 يوليو 2008م. مؤلف موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية أحد أكبر الأعمال الموسوعية العبرية في القرن العشرين.

ولا بـد أن هنـاك تعريفـات أكـثر عمقـاً وتركيبيّـة مـن هـذه، ولكـن المشـكلة أن التعريفـات النبيلـة السـهلة هـي التـي كُتـب لهـا الذيـوع، وهـي التـي أصبحـت إطـار الحـوار بخصـوص هـذه الحركـة الفلسـفية الغربيـة، وكل مـا تدعـو إليـه هـذه التعريفـات نبيـل للغايـة ولا يمكـن للإنسـان أن يختلـف معهـا، فمـن ذا الـذي يرفـض حـق الاجتهـاد والاختـلاف وتحكيـم العقـل في جميـع القضايـا. فالمشـكلة لا تكمـن في اسـتخدام العقـل أو عـدم اسـتخدامه وإنمـا في نـوع العقـل الـذي يُسـتخدم (عقـل مـادي أداتي أم عقـل قـادر عـلى تجـاوز المـادة) وفي الإطـار الـكلي الـذي يتحـرك فيـه هـذا العقـل والمرجعيـة النهائيـة التـي تصـدر عنـه. (يُلاحَـظ أنـه ثمـة تـرادف بـين كلمتـي «اسـتنارة» و«علمانيـة»، بـل بـين كلمتـي «اسـتنارة» و «ماديـة»، عـلى الرغـم مـن أن النزعـة العقليـة ليسـت بالـضرورة ماديـة، والنزعـة الماديـة ليسـت بالـضرورة عقليـة، والسوفسـطائيون ونيتشـه وفكـر مـا بعـد الحداثـة شـاهد عـلى ذلـك).

1 ـ ومـن الواضـح أن صـورة النـور المجازيـة هـذه ليسـت مـن إبـداع العقـل العـربي العلـماني، إنمـا هـي صـورة اسـتعيرت مـن الـتراث الغـربي لا بالمعنـى المجـازي وحسـب وإنمـا بمعنـى أنهـا قـد «أُخـذت» أو «اقتُبسـت» (كـما نقـول «اسـتعرت الكتـاب»). وإن كانـت «الاسـتعارة» تعنـى أن مـا أُخـذ يُـردُّ، ففـي حالـة الاسـتنارة هـي مجموعـة مـن الأفـكار اقتبسـت ولـن تُـرد بـأيّ حـال، فهـي معنـا باقيـة، وصـورة الأنـوار المجازيـة جـزء مـن المعجـم الفلسـفي والحضـاري الغـربي. ولا بـأس أن نسـتعير مـن حضـارات الآخريـن، إذ كيـف يمكـن أن يتسـع أفقنـا المعـرفي ونـدرك مـا أبدعتـه يـد الإنسـان في أماكـن أخـرى وفي أزمنـة مغايـرة؟ ولكننـا سـنلاحظ أن الفكـر العلـماني العـربي، حينـما يقتبـس مـن الغـرب، فإنـه عـلى مـا يبـدو يتجاهل حقيقـة أن مصطلحـات الآخـر ليسـت جـزءاً مـن معجمـه اللغـوي وحسـب وإنمـا هـي جـزء مـن معجمـه الحضـاري أيضـاً. ففكـر الاسـتنارة وعـصر النهضـة يوضـع عـادةً في الأدبيـات الغربيـة مقابـل عـصر الظلـمات الوسـيط، ولنـا أن نسـأل : هـل العـصر العبـاسي الأول (الـذي يتزامـن مـع العصـور الوسـطى المظلمـة في الغـرب) هـو أيضـا عـصر ظلـمات بالنسـبة لنـا يتبعـه عـصر نهضـة ثـم عـصر اسـتنارة ؟ إن اقتبـاس الصـور المجازيـة عـلى هـذا النحـو أمـر فكاهـي يـدل عـلى أن بعـض الإخـوة العلمانيـين غـير عقلانيـين في إيمانهـم بالغـرب حتـى أنهـم ينسـاقون للنقـل بهـذا الشـكل دون تحكيـم العقـل.

2 ـ تُقـدّم حركـة الاسـتنارة إلى القـارئ العـربي عـلى أنهـا مجموعـة مـن الأفـكار الجيـدة التـي سـيؤدي تبنيهـا إلى إصـلاح حـال البـلاد والعبـاد. ونحـن نفـرق بـين الفكـر والأفـكار،

ونذهب إلى أن العقل العربي ينقل أفكاراً لا فكراً أو منظومات فكرية، فكلمة «فكر» تفترض وجود منظومة مترابطة من الأفكار التي يوجد بينها وحدة ما، ونموذج معرفي واحد، وحينما يتم نقل الأفكار دون إدراك للنموذج الكامن وراءها، فإنه يتم تجاهل أبعادها المعرفية «الكلية النهائية» ومن ثَمَّ يختفي المنظور النقدي وتتعايش الأفكار المتناقضة جنباً إلى جنب ولا يمكن التمييز بين الجوهري منها والهامشي.

3 ـ الفكر العلماني العربي ليس منفتحاً بما فيه الكفاية على كل الحضارات الأخرى، فالحضارة «العالمية» بالنسبة للمثقف العربي تعني عادة إنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة والفكر الليبرالي والفكر الماركسي. وإن اتسع أفقه، ضم إلى ذلك إسبانيا وبولندا وروسيا، وإن كد وتعب تعرف على إيطاليا واليونان وهكذا، ولكنه لا يغادر نطاق العالم الغربي إلا في ما ندر. فحدود العالم ـ بالنسبة له ـ تنتهي عند العالم الغربي، ولذا فهو لا يعرف شيئاً عن الاستنارة في الصين (وبالمناسبة فإن مصطلح «استنارة» له امتداد تاريخي عريق في التراث الصيني).

4 ـ ابتدع العقل الغربي صورة الاستنارة المجازية في القرن الثامن عشر حينما كان العلم الحديث لا يزال غضّاً وليداً، فقد ساد الوهم لدى العلماء بأن العلم سينير المجهول (المُظلم) ليصبح معلوماً منيراً، وأن هذه العملية تدريجية، بمعنى أن رقعة المعلوم ستتزايد على مر الأيام ورقعة المجهول ستنكمش إلى أن تصل إلى نقطة تختفي فيها الأسرار ونتحكم فيها في الواقع وقوانينه ونصلح البيئة، بل وربما النفس البشرية ذاتها.

وبعد أربعة قرون من الاستنارة، اكتشف الإنسان الغربي أن الأمور ليست بهذه البساطة، لأنها لو كانت لكنا قد قضينا على الشر والأشرار (أو على معظمهم على الأقل) منذ زمن بعيد، ولما ظهرت في العالم الغربي (الذي طبق مُثُل الاستنارة منذ أمد بعيد) حركة عنصرية كاسحة في القرن التاسع عشر، وتشكيل إمبريالي شرس أباد الشعوب وأذلها، ولما اندلعت حربان عالميتان (غربيتان)، ولما ظهر الحكم الإستاليني والنازي اللذان لم يدمرا العقل وحسب بل دمرا الروح والجسد، ولما ظهرت حركات ثورية تدافع عن الإنسان وتحولت إلى حكومات إرهابية تبيد الملايين، ولما وجدنا أنفسنا في مدن إيقاعها لعين نسير في طرقاتها نتلفت من حولنا، ولما استيقظنا في الصباح نسأل عن أخبار التلوث والانفجارات النووية والتطهيرات العرقية والرشاوَى وعمولات السلاح

والفساد والإباحية والإيدز وأخبار النجوم وفضائحهم ومعدلات تفكك الأسرة ومدى نهب الشمال للجنوب وحسابات حكام العالم الثالث في بنوك سويسرا، ولما ظهرت حركات عبثية لا عقلانية تناصب العقل العداء وتعلن بفرح وحبور تفكيك الإنسان ونهاية التاريخ، ولما شعرنا بالاغتراب حتى أصبح رمز الإنسان في الأدب الحداثي هو «سيزيف الذي يحيا حياة لا معنى لها» وأصبح رمز العصر الحديث هو الأرض الخراب، ولما قضى الإنسان الحديث وقته في انتظار جودو الذي لن يحضر.

إن ثمرة قرون طويلة من الاستنارة كانت إلى حدٍّ ما مظلمة، ولذا راجع الإنسان الغربي كثيراً من أطروحاته بخصوص الاستنارة بعد أن أدرك بعض جوانبها المظلمة وتناقضاتها الكامنة وخطورتها على الإنسان والكون.

ومع هذا، يقوم الفكر العلماني العربي بنقل أطروحات الاستنارة من الغرب بكفاءة غير عادية تبعث على التشاؤب والملل أحياناً، وعلى الحزن والغم الشديدين أحياناً أخرى، فهو ينقل دون أن يُحوِّر أو يُعدِّل أو ينتقد أو يُراجع.

### متناقضات الاستنارة

يشكل فكر حركة الاستنارة نسقاً فكرياً متكاملاً يستند إلى ركيزة أساسية. وقد وصفنا هذا النسق (بشيء من التبسيط غير المخل) بأنه "مادة عقلانية" تُعَدُّ تجليّاً للنموذج الحلولي الكموني الواحدي في صيغته المادية. ولأول وهلة يبدو الأمر وكأن هذا النسق الفكري متسق مع نفسه، ويجيب على كل الأسئلة التي تواجه الإنسان بطريقة واحدة وبسيطة. ولكن النظرة الفاحصة تبين أنه يحتوي على كثير من التناقضات التي تتبدى في مجالات مختلفة (نذكر منها على سبيل المثال):

### المجال المتعلق بنظرية المعرفة:

ان فكر حركة الاستنارة، باعتباره فكراً عقلانيّاً ماديّاً، يصدر عن رفض فكرة المركز المتجاوز للنموذج والواقع، والإصرار على أن المركز موجود (حالّ) فى المادة ذاتها. ومن ثم أصبحت الحقيقة أمراً ليس مفارقاً للعالم (الطبيعة والإنسان) وإنما كامناً فيه، أي في طبيعة الأشياء (وليس مرسلاً من إله).

وفى داخل هذا النظام الواحدي الحلولي الكموني المادي، طرح الفكر الاستناري فكرة

أن العالم يتبع قوانين مطردة ثابتة وأن العقل الإنساني أداة كافية، يمكن للإنسان أن يدرك من خلالها الواقع الذي يحيط به. ولكن ثمة إشكالية أساسية كامنة في المنظومات المعرفية التي تدور في إطار المرجعية المادية الكامنة هي إشكالية علاقة العقل الإنساني بالطبيعة / المادة وأيهما هو موضع الكمون (وهذه الإشكالية تتعلق بعلاقة الجزء بالكل والخاص بالعام). وتتبدى الإشكالية في الصراع بين النموذج الواحدي المادي المتمركز حول الذات والذي يفترض أسبقية الإنسان على الطبيعة / المادة والنموذج الواحدي المادي المتمركز حول الطبيعة /المادة ويفترض أسبقيتها على الإنسان. ولذا، نجد أن فكر حركة الاستنارة انقسم إلى قسمين يتبدى من خلالهما الصراع بين النموذج المتمركز حول الإنسان وذلك المتمركز حول الموضوع. فليس هناك مفهوم واحد للعقل وللإنسان والطبيعة وإنما مفهومان متناقضان متصارعان يؤديان إلى ظهور نوعين من أنواع الفكر، كلاهما يُصنَّف على أنه "عقلاني" : قسم يمنح أولوية للعقل على الطبيعة /المادة (التمركز حول الإنسان)، وقسم يمنح الطبيعة /المادة أولوية على الإنسان (التمركز حول الطبيعة). فالقسم الأول يرى أن العقل الإنساني عقل فعال يدرك الطبيعة وهو الذي سيصوغها ويستخلص منها القوانين ويؤسس النظم المعرفية ويصبح الإنسان والكون بديلاً للإله. أما القسم الثاني فيرى أن عقل الإنسان عقل سلبي وأن الأولوية للطبيعة وأن مهمة العقل الإنساني تتحدد في تلقي قوانين الطبيعة واتباعها والإذعان لها وكفى.

وبذا، نكون قد عدنا للإشكالية القديمة التي واجهتها الفلسفة المادية عبر تاريخها (منذ ظهور الفكر الفلسفي قبل سقراط) وهي مشكلة تحديد مركز الكون: هل هو الطبيعة /المادة أم الإنسان، وأيهما له الأسبقية على الآخر؟ إذ لا يمكن أن يوجد مركزان في الكون. ولا بد من حسم هذا الصراع. وهو أمر يحسم عادةً لصالح النموذج المتمركز حول الطبيعة / المادة، فهي الأصل في بداية الأمر وهي أيضاً المآل في نهاية المطاف وفي التحليل الأخير. أما العقل الإنساني فهو العنصر الأضعف، فهو يدرك العالم من خلال الحواس (المادية)، وهو ذاته إن هو إلا مادة في حالة حركة، جزء لا يتجزأ من الطبيعة ويُرد إلى المبدأ الواحد الدافع للأشياء من خارجها الكامن داخلها. والعقل لا يمكن الوثوق به، فإذا كانت الأفكار الكلية هي نتيجة تراكم الأحاسيس وكان ترابطها يتم بشكل آلي (أو حتى إبداعي) في عقولنا، فهذه الأفكار الكلية هي مجرد وهم من أوهامنا، فهي نتاج حواسنا. أما السببية الكامنة في الطبيعة فهي قد تكون عادة من

عاداتنا العقلية، مجرد خرافة إنسانية غائية يفرضها العقل الإنساني على واقع حسي مادي غير متماسك حتى يُدخل الإنسان على نفسه الأمن والطمأنينة (وهي قيم إنسانية غير علمية لا علاقة لها بعالم العلم والأشياء والطبيعة /المادة).

والإنسان مستوعَب تماماً في الطبيعة، لا يمكن أن يكون له قوانينه الإنسانية الخاصة ولا يمكن أن يتمتع باستقلال عما حوله، فهو يتبع قوانينها الثابتة الآلية الرياضية الشاملة الضرورية الحتمية المطردة التي تسوي بينه وبين الأشياء، فهو يتحرك حسبما تحركه هذه القوانين ؛ إنه جزء متسق مع النظام الطبيعي، خاضع تماماً (بما في ذلك عقله) للقانون الطبيعي الآلي العام (وهذا ما دعمته اكتشافات نيوتن بشأن الحركة الآلية للكون واكتشافات هارفي الخاصة بالحركة الآلية للدم). والطبيعة وحركتها وبنيتها لا تقع خارج نطاق الوحي الإلهي وحسب، وإنما تقع خارج نطاق الوعي الإنساني والإرادة أو الرغبة أو الغائية الإنسانية، أي أن الطبيعة لا علاقة لها لا بالإله ولا بالإنسان، فهي متجاوزة لهما. وحتى داخل النموذج الأول، نجد أن قواعد العقل (رغم استقلاليته) تشبه قوانين الطبيعة، وأن حركة الفكر تشبه الطبيعة، وأن الجزء يتلاقى مع الكل والذات مع الموضوع.

ومن ثم، وبعد أن يقوم الفكر الاستناري بتأكيد أهمية العقل الإنساني ومركزية الإنسان فإنه ينتهي إلى تفكيك العقل ورده إلى المادة والقوانين العامة للحركة بحيث يصبح العقل مادة طبيعية متلقية (سلبية وغير فعالة) للمعطيات المادية الحسية وتصبح مهمته هي رصد الطبيعة بأمانة شديدة واكتشاف ما فيها من توازن دون أي تدخل، ومن ثم يفقد الإنسان مركزيته (التي اكتسبها بسبب عقله الفعال). وتكمن حرية الإنسان الرشيد صاحب هذا العقل (أو الدماغ) السلبي في مدى انصياعه لقوانين الضرورة (المادية الآلية). ويحقق هذا الإنسان الرشيد سعادته بمقدار انصياعه لقوانين الطبيعة وذوبانه فيها، أي أن مركزية العقل الإنساني يتم تصفيتها ويحل محلها مركزية الطبيعة المادية الصلبة. وقل نفس الشيء عن الإنسان، فقد بدأ المشروع الهيوماني (الإنساني) والاستناري بتهميش الإله باسم الإنسان ومركزيته، ولكننا بعد قليل نكتشف أن هذا مجرد قول إذ إنّ منطق البنية المادية ذاتها قد همَّش الإنسان (ككائن متميز عن الطبيعة) ثم استوعبه تماماً في النظام الطبيعي الذي يتجاوز غاياته وأغراضه. وبذا يُصفَّى الإنسانُ ويسقط الجميع في أحضان المادية الواحدية الجنينية المريحة (فالواحدية الكمونية المادية تعني العودة للرحم ولعالم البساطة الأولى الذي لا ثنائيات فيه ولا جدل ولا تدافع ولا مسؤولية خلقية ولا قرارات

أخلاقية تتطلب الاختيار الحر بين الخير والشر). (ومع هذا، لابد من القول إن انتصار النموذج المتمركز حول الطبيعة / المادة ليس نصراً نهائيّاً، إذ إنّ النموذج المتمركز حول الإنسان لا يلبث أن يحاول تأكيد نفسه).

والواقع أن تأكيد المركزية الإنسانية وأسبقية العقل الإنساني على الطبيعة ثم تصفيتها لصالح المركزية الطبيعية المادية، وتأكيد أسبقية الطبيعة /المادة على العقل الإنساني (التمركز حول الذات ثم انتصار الموضوع)، هو نمط يتكرر في كل أرجاء المنظومة الاستنارية (وكل المنظومات الحلولية الكمونية الواحدية المادية). وتاريخ الفلسفة الغربية منذ عصر النهضة في الغرب، هو ذاته تاريخ الصراع بين النزعة نحو إنكار الكون وتأليه الإنسان والنزعة المضادة نحو تأليه الكون وإنكار الإنسان. وقد نحت أحد مؤرخي الفلسفة الغربية اصطلاح "الاستنارة المظلمة" تمييزاً لها عن "الاستنارة المضيئة". ونحن نرى أن "الاستنارة المظلمة" التفكيكية التي تقضي على الإنسان، كمقولة مستقلة عن الطبيعة، كامنة تماماً في مقولات "الاستنارة المضيئة"، فهي فلسفة عقلانية مادية يُرد فيها كل شيء إلى المبدإ المادي الواحد، والعقل ذاته يستمد حقيقته ووجوده من ماديته ومن مقدرته على التعرف على قوانين المادة، والإنسان لا وجود له خارج قوانين المادة. ولذا، وعلى الرغم من أن هيجل يذهب إلى أن الحقيقي هو العقلي (الإنساني) وأن العقلي هو الحقيقي، فإن بنية منظومته الاستنارية ذاتها (وكذلك كل المنظومات العلمانية) تؤكد على أن الحقيقي هو المادي (الطبيعي) والمادي هو الحقيقي. وعلى كلٍّ، فإن منظومة هيجل تلتقي فيها الذات بالموضوع والروح بالمادة ويتعانقان ويتحدان، وهي وحدة لا يمكن أن تكون الغلبة فيها إلا لقوانين المادة الصارمة ولعالم الواحدية المادية، أي أن تصفية الإنساني لصالح الطبيعي (والكوني والمادي) أمر حتمي وكامن في بنية المنظومات المعرفية المادية رغم كل ما قد يصاحب ذلك من أقوال رائعة عن الإنسان وعن عقله وحريته.

### أصول فكر حركة الاستنارة

كلمة «استنارة» مأخوذة في اللغة العربية من الفعل «استنار» المشتق من كلمة «نور» وهي ترجمة لعدة كلمات في اللغات الأوربية مثل «إنلايتنمت Enlightenment» الإنجليزية، وهي مشتقة من كلمة «لايت Light» بمعنى «نور» (التي هي بدورها ترجمة

للكلمة الألمانية). ويقال لفكر الاستنارة أحياناً «فلسفة الأنوار» أو «فلسفة التنوير». و«النور» في الوجدان الإنساني هو عكس الظلام تماماً، كما أن الخير هو عكس الشر. ومن ثم فإن كلمة «الاستنارة»، (بمعنى الفكر الشبيه بالنور الذي يبدد الجهل الشبيه بالظلام)، لا تختلف كثيراً عن صور الخطاب السياسي والفلسفي المجازية الشائعة والذي يجنح إلى رؤية العالم من خلال مجموعة من الثنائيات الصلبة المتعارضة البسيطة مثل حمائم / صقور ـ مدني / ديني ـ آلي / عضوي، وهي ثنائية صلبة تعكس الثنائيات المتعارضة التي يتوهم البعض وجودها في الطبيعة، والتي تعبر عن نفسها في الرمزين الرياضيين سالب / موجب.

ويُشار أحياناً لـ «عصر الاستنارة» باعتباره «عصر العقل» (مقابل عصر اللاعقل). ولكن هناك من يستخدم عبارة «عصر العقل» للإشارة إلى تلك الحقبة في التاريخ الفكري لأوروبا في القرن السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر التي انتشرت فيها الفلسفات العقلية والرؤية العلمية والمادية الآلية بين أعداد كبيرة من الجمهور المتعلم وفي أوساط بعض أعضاء النخبة الثقافية والسياسية، وقد أخذ هؤلاء يدعون بشكل واع لأفكار عصر العقل ابتداءً من القرن الثامن عشر. يشار إلى هؤلاء الدعاة بكلمة «المستنيرين»، ويشار إلى هذه الحقبة من تاريخ أوروبا الفكري بتعبير «عصر الاستنارة». ولكننا لا نأخذ بهذا التمييز ونشير إلى كلتا المرحلتين بعبارة «عصر الاستنارة». وكان من بين دعاة الاستنارة بعض ملوك أوروبا المطلقين وأعضاء الجمعية الملكية البريطانية (1662) وأعضاء الأكاديمية الفرنسية للعلوم (1666) وأعضاء المحافل الماسونية وجماعات الإليوميناتي والروزيكروشيان السرية.

ويعتقد البعض أن فكر عصر العقل يعود بجذوره إلى كتابات فرانسيس بيكون، وخصوصاً كتابه نوفوم أورجانوم (Novum Orgunum 1620)، أي المنهج الجديد، وإلى كتابات توماس هوبز (1588ـ1679) بماديتها الصارمة، وإلى عقلانية رينيه ديكارت (1596ـ1650) وإلى حلولية باروخ إسبينوزا (1632ـ1677) الواحدية المادية، وإلى إمبيريقية جون لوك (1632ـ1704)، وإلى رؤية إسحق نيوتن (1642ـ 1726) الآلية للكون، وإلى أفكار لايبنتس (1646ـ 1716). ويضم الجيل الأول من المستنيرين في فرنسا جان جاك روسو (1712ـ 1778) وفرانسوا فولتير (1694ـ1778) ومونتسكيو (1689ـ1755)، أما الجيل الثاني فيضم دنيس ديدرو (1733ـ1784) الذي نشر أول جزء من موسوعته عام 1751، وإيتان

بونيــه دي كونديــلاك (1715ـ1780) وجوليــان دي لامتــيري(1709ـ1751) وكلــود هلفتيــوس (1715ـ1771) وبــول هــنري هولبــاخ (1723ـ1789). وفى ألمانيــا، ضمــت قائمــة المســتنيرين كلاً مــن كريســتيان وولــف (1679ـ1754) وجتليــب باومجارتــن (1714ـ1792) والمفكــر الألمــاني اليهــودي مــوسى مندلســون (1729ـ1786) ولســنج (1729ـ 1781) وعمانوئــل كانــط (1724ـ1804) ويوحنــان هــردر (1744ـ1803)، أمــا في إنجلــترا، فــإن أهــم تجــلٍّ للاســتنارة هــو حركــة الربوبيــة، ومــن أهــم مفكــري الاســتنارة فيهــا جوزيــف بريســتلي (1733ـ1804) وجريمــي بنتــام (1748ـ1832) وآدم ســميث (1723ـ1790) وإدوارد جيبــون (1737ـ1794) ووليــام جودويــن (1756ـ1816)، ومــن أهــم مفكــري الاســتنارة في الولايــات المتحــدة تومــاس بــين (1737ـ1809) وتومــاس جيفرســون (1743ـ1826) وبنجامــين فرانكلــين (1706ـ1790). وتُجمِــع كتــب التاريــخ عــلى أن كلاًّ مــن الثــورة الأميركيــة والثــورة الفرنســية هــما نتــاج عــصر الاســتنارة، وأن عصرنــا الحديــث هــو ابــن عــصر الاســتنارة.

# عقيدة المستنيرين

كرين برنتون Crane Brinton [*]

تحت عنوان عقيدة المستنيرين يكتب المفكر والمؤرخ الأميركي كرين برنتون حول الاستنارة ومفاهيمها المتعددة، ضمن هذه المقالة المستعادة له من كتاب «تشكيل العقل الحديث» الذي تُرجم ونُشر في القاهرة عام 2004، يقول برنتون في هذا المجال:

إن التحول في موقف الإنسان الغربي من الكون وكل ما فيه، هو التحول من نعيم المسيحية الغيبي في السماء بعد الموت إلى النعيم العقلاني الطبيعي على هذه الأرض الآن، أو على الأقل في القريب العاجل. سوى أن أوضح سبيل لإدراك عظمة ذلك التحول هو أن نبدأ من عقيدة حديثة أساسيّة جداً، بمعنى أنها جديدة يقيناً وهي عقيدة التقدم. «**المحرر**»

الإيمان بالتقدم، على الرغم من حربين عالميتين، وأزمة اقتصادية طاحنة شهدتها ثلاثينيات هذا القرن، لا يزال يمثل إلى حد كبير جانباً من الطريقة التي يربى عليها الأميركيون، وإن قلة قليلة من الأميركيين تدرك أن هذا الاعتقاد ليس له مثيل في الماضي، وطبيعي أن الناس منذ زمان طويل يرون أن وسيلة ما من الوسائل أفضل من سواها في أداء شيء ما، وعرفوا مظاهر تحسن مميزة في التقنيات، وفوق هذا وذاك كان الناس

---

*ـ مفكّر ومؤرخ أمريكي (1898 ـ 1968).

ـ ترجمة: شوقي حلال.

العنوان الأصلي: The Shoping Of Modern Mind, New York, 1953.

باعتبارهم أفراداً في جماعة يدركون حالة جماعتهم المميزة وما إذا كانت تعيش حالة ازدهار أم العكس.

ولكن لنسترجع في إيجاز سريع ما سبق أن عرفناه عن أثينا خلال القرن الخامس قبل الميلاد. هنا شعب في ذروة إنجاز مشترك عظيم للغاية، شعب يدرك تماماً أنه يفعل الكثير على نحو أفضل من أسلافه، فها هو المؤرخ اليوناني ثوكو ديديو Thucydidies يصف حرب البلوبونيزية[1] في كتابه بأنها «أكبر وأفضل» الحروب التي شهدها العالم من قبل، ونجد في كلمة التأبين التي ألقاها بريكليس لمسة من لمسات الغرفة التجارية اليوم.

بيد أننا مع هذا لا نجد في هذه السنوات الزاهرة للثقافة الأثينية أي فكرة واضحة عن التقدم باعتباره جزءاً من الكون، وباعتباره عملية نمو وتطور من الأدنى إلى الأرقى. بل أننا لو تصفحنا المراحل الأخرى للتاريخ القديم والوسيط سنجد ما هو دون ذلك شبهاً بعقيدة التقدم.

لقد وجدنا في الحقيقة الكثير من الخطط المنظمة عن مصير الإنسان. فهنالك الأساطير الوثنية الشعبية في منطقة البحر الأبيض المتوسط التي ترد أسعد وأفضل عصر للبشرية إلى الماضي البعيد إلى العصر الذهبي، عصر الأبطال، وجنة عدن. كما سادت بين مثقفي العالم الإغريقي الروماني العديد من الأفكار المعقدة المختلفة عن مسار التاريخ، وخاصة تلك السلسلة من النظريات التي تحدثنا عن دورات التاريخ؛ أشهر هذه النظريات وأكثرها شيوعاً تلك التي تحكي عن عصر ذهبي يعقبه عصر فضي ثم يليه عصر حديدي تحل بعده كارثة، ثم تبدأ الدورة من جديد بالعصر الذهبي، وهكذا عود على بدء، عالم يسير في دورانه بلا نهاية، ويبدو على الأرجح أن بعض هذه الأفكار هي ذات صلة بالأفكار الهندية عن تناسخ الأرواح، والعود الأبدي وما شابه ذلك والتي تمثل لقاء لم يجر تدوينه بين الشرق والغرب. هذه الأفكار تختلف بطبيعة الحال عن أفكارنا حول التقدم، وجدير بالذكر أن المؤمنين بها هم من يظنون أنفسهم يحيون في عصر حديدي. واما صفوة القول فإن هذه الأفكار عند المؤمنين بها، مثل الأفكار عن عصر ذهبي ولى، أساسها الإيمان بالتردي أو الانحلال وليس الإيمان بالتقدم.

---

[1]ـ فصل من كتاب تكوين العقل الحديث: **The shaping of Modern Mind , by Crane Brinton ـ New york 1953.**

## التنوير ثمرة المسيحية

لقد سبق أن أشرنا إلى أن المسيحية التقليدية لم تكن لديها نظرية عن التقدم في الطبيعة على هذه الأرض، أو لم تكن يقيناً على الوضوح الذي أخذته هذه النظرية في عصر التنوير. لكن يمكن أن نشير هنا على نحو عابر إلى أن التنوير هو في واقع الأمر ابن المسيحية وثمرتها، ولعل هذا الذي يفسر لأنصار الفرويدية في عصرنا لماذا كان التنوير شديد العداء للمسيحية التقليدية. فالمسيحية بها أساس عاطفي معين لا يتنافر تماماً مع عقيدة التقدم، ولكن من الواضح أن النظرة الشكلية للمسيحية التقليدية إلى الكون أقرب صلة بالأفكار الوثنية عن مسار الإنسان على الأرض منها إلى أفكار التنوير، وخير حياة هي الحياة الأولى، حياة البراءة قبل السقوط إلى الأرض على إثر تفاحة آدم، لقد زلّ الإنسان، وبات عاجزاً عن استعادة جنة عدن على الأرض، حقّاً إن باستطاعته أن يكون أفضل، ولكن لن يتأتى له هذا بأي أفعال تاريخية وإنما سبيله إلى ذلك معجزة خارقة تتجاوز حدوده، هي معجزة الخلاص عن طريق النعمة الإلهية، فالجنة لا تتحقق قطعاً على الأرض.

في كتاب «صراع القدماء والمحدثين» في أواخر القرن السابع عشر سنلاحظ البدايات الأولى للجدل العام بين المثقفين حول هذه الموضوعات.

المبدأ في خطوطه العريضة يشبه كثيراً أفكارنا الشعبية عن التقدم حيث لاقى قبولاً سريعاً في الثقافة الغربية للقرن الثامن عشر، وإن لم يكن بحال من الأحوال قبولاً إجماعيّاً، وليس بدون معارضة على الإطلاق.

نستطيع إذا شئنا، أن نجد عند فولتير على سبيل المثال بيِّنات كثيرة يُستشهد بها على صدق الفرضية التي يؤمن بها عن الدورات التاريخية، مثل اعتقاده أن دورة عام 1750 أدنى من عصر لويس الرابع عشر، كما نجد عنده القدر نفسه من البينات التي يستشهد بها على صدق نظريته مؤكداً إيمانه بالتقدم المتمثل في عصره، عصر التنوير.

مع نهاية القرن (الثامن عشر) قدم كوندورسيه كتابه «تقدم العقل البشري» الذي يعرض فيه تفسيراً كاملاً للمراحل العشر التي انتقلت البشرية عبرها ابتداء من الحياة البربرية البدائية، إلى حافة مرحلة الكمال على الأرض، وهكذا بعد وفاة القديس أغسطين بألفٍ وخمسمائة عام تظهر فلسفة التاريخ هذه التي تمتزج فيها دون تمييز مدينة السماء بمدينة

الأرض (Civitas dei and civitas terrena). ويبدو كوندورسيه مبهماً في عرضه للطريقة التي حدث بها كل ذلك. وخصوصاً في تفسيره للقوة المحركة التي تدفع البشرية من مرحلة إلى المرحلة الأرقى التي تليها. ويمكن القول بوجه عام إننا لا نكاد نجد نظرية عامة مقنعة عن التقدم تحاول تفسير أسباب وكيفية وقوع التغيرات الارتقائية التفصيلية. ولقد ظل الأمر على هذا الحال حتى القرن التالي عندما بدأ تطبيق الآراء الداروينية عن التطور العضوي على العلوم الاجتماعية، وكان التفسير المفضل عند المثقفين في القرن الثامن عشر هو أن سبب التقدم مرجعه إلى انتشار العقل، وذيوع التنوير باطراد مما يسر للبشر التحكم في بيئتهم على نحو أفضل.

يبدو هنا واضحاً أكثر الربط التاريخي بين التقدم العلمي والتكنولوجي وبين فكرة التقدم بالمعنى الأخلاقي والثقافي. فمع القرن الثامن عشر كانت جهود العلماء ابتداء من كوبرنيكس ومروراً بإسحق نيوتن قد صاغت مجموعة عريضة جداً من المبادئ العامة عن سلوك الكون المادي، وأضحت هذه المبادئ العامة معروفة لدى العامة مع منتصف القرن الثامن عشر مثلما نعرف نحن الآن مبادئ النسبية والميكانيكا الكونية. علاوة على هذا فقط بدا واضحاً إن هذه المبادئ النيوتونية العامة هي أفضل وأصدق من بديلاتها لدى أسلافنا في العصور الوسطى. ومع منتصف القرن وضح نوع التقدم المادي إلى الحد الذي يدعو فطين الرأي إلى الظن بأنه أقوى من العلم ذاته للإيمان بالتقدم، فقد امتدت الطرقات المعبدة التي تقطعها الحافلات والمركبات التي تزداد سرعتها عاماً بعد آخر، وليس الناس مظاهر واضحة للتقدم والتحسن في خدمات البيت مثل استحداث المراحيض، بل شهد القرن في نهايته بدايات غزو الجو. حقاً كانت محاولات غزو الجو أول الأمر قاصرة على متن البالونات، ومع ذلك ففي عام 1787 لاقى رائد فرنسي حتفه وهو يحاول عبور القنال البريطاني جواً. صفوة القول إن شيخنا في ختام القرن الثامن عشر كان بوسعه أن يسترجع ذكريات طفولته، حيث كان الناس محرومين من وسائل الراحة إلا القليل منها. في حين كانت البيئة المادية أبسط كثيراً، والأدوات والآلات أدنى فاعلية، ومستوى الحياة كذلك.

ومهما كانت نظرية التقدم مدينة لنمو المعارف الراقية وزيادة قدرة البشر على إنتاج الثروات المادية من بيئتهم الطبيعية، إلا أنها نظرية أخلاق وميتافيزيقا حقيقية. فالناس حسب هذه النظرية يصيرون أفضل وأسعد وأقرب إلى المثل العليا التي تهدف إليها

أفضل ثقافاتنا، وإذا ما حاولت تعقب هذه الفكرة عن التحسن الأخلاقي ممثلة في تفصيلات موضوعية محددة فإنك ستصدم بشيء من نفس نوع الغموض الذي كان يكتنف دائماً الآراء المسيحية عن الجنة، وربما نقع على بينة توضح الفكرة القائلة إن مبدأ التقدم لا يزيد عن كونه صورة حديثة لعقيدة الإيمان بالغيبيات.

وكما تقضي فكرة القرن الثامن عشر فإن التقدم سيقود الناس سريعاً خلال جيل او جيلين، إلى حالة تعم فيها السعادة ويغمر البشر وينتفي الشر، وهذه السعادة ليست بحال من الأحوال نوعاً من الراحة البدنية فحسب، ولن نجانب الدقة حين نقول إن غالبية من تحدثوا خلال القرن الثامن عشر عن تقدم الإنسان وإمكانية بلوغه الكمال إنما كانوا يفكرون بلغة قريبة جدّاً من لغة الأخلاق المسيحية والإغريقية العبرانية، والتبشير بالسّلام على الأرض للناس الذين صلحت نواياهم، وزوال كل الرذائل التقليدية، ورسوخ الفضائل التقليدية.

## جدلية التقدم والعقل

ثمة الكثير مما يقال عن القاعدة العريضة لعقيدة التقدم على الأرض، هذا التقدم الذي حققه انتشار العقل، الذي نحاول أن نتتبعه هنا في عصر التنوير. انه كلمة السر العظمى التي تكشف له الكون الجديد الذي يعيش فيه. فالعقل هو الذي سيهدي الناس، إلى فهم الطبيعة (وهذه هي كلمة السر الثانية)، ويفيد المرء بهذا الفهم لصوغ سلوكه وفقاً للطبيعة، ومن ثم يتحاشى كل المحاولات العقيمة التي قامت بها في ظل الأفكار الخاطئة للمسيحية التقليدية وحلفائها الأخلاقيين والسياسيين من أجل السير ضد الطبيعة، حيث لم يكن العقل شيئاً حتى ظهر فجأة إلى الوجود حوالي عام 1687، وهذا هو تاريخ نشر كتاب نيوتن «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية».

يجب أن نسلم بوجود بعض المحدثين غير المتسامحين الذين كادوا يقرون أن كل ما كان سابقاً على عام 1700 ليس إلا سلسلة من الأخطاء الكبيرة، بل وتخبطاً أعمى لإنسان حائر وسط غرفة معتمة. إلا أن المثقف المستنير العادي الذي يعنينا هنا كان أَمْيَل إلى الثقة في أن قدماء الإغريق والرومان قدموا عملاً رائعاً، وإلى الاعتقاد بأن ما نسميه نهضة وإصلاحاً كان دعماً جديداً لتطور العقل. لقد وجد المفكر المستنير في الكنيسة، وبخاصة الكنيسة الكاثوليكية للعصر الوسيط وورثتها علة الظلام ومصدره،

والقمع غير الطبيعي للطبيعة. أي باختصار وجد فيها الشيطان الذي يحتاج إليه كل دين، وسوف نعود إلى هذا مرة أخرى نظراً لأهميته القصوى، ويكفينا الآن أن نثبت واقع أن إنسان عصر التنوير كان يؤمن بأن العقل شيء يمكن لأي إنسان أن يهتدي به، عدا قلّة مصابة لسوء حظها بتخلف عقلي. لقد مرّ زمن كان العقل فيه مقهوراً، بل وربما أصابه الضمور، بسبب خضوعه زمناً طويلاً لقمع المسيحية التقليدية. أما في القرن الثامن عشر، فقد أصبح في إمكان العقل أن يستعيد مكانته، وأن يقدم لكل الناس مثل ما قدمه لآخرين من أمثال نيوتن ولوك. إن العقل قادر على أن يهدي الناس إلى السبيل الذي يمكنهم من السيطرة على بيئتهم وأنفسهم.

فالعقل يمكن أن يبين للناس كيف كانت تعمل الطبيعة، وكيف يمكن أن تعمل إذا ما كفّ الناس عن إعاقة عملها بمؤسساتهم وعاداتهم غير الطبيعية. ويمكن للعقل أن يهدي الناس إلى القوانين الطبيعية التي انتهكوها بجهلهم لها. مثال ذلك أنهم وضعوا نظام التعريفات الجمركية، وفنون الملاحظة، وكل ضروب التنظيمات الاقتصادية بهدف «حماية» تجارة بلدهم، وبهدف ضمان أكبر نصيب من الثروة لبلدهم هم، وإذا ما استخدموا عقلهم ذات مرة بشأن هذه الموضوعات سيتضح لهم أنه لو التزم كل إنسان بمصلحته الاقتصادية الخاصة (أي لو عمل على نحو طبيعي) ليشتري بأرخص الأسعار، ويبيع بأغلى الأثمان فسوف يمكن بناء أقصى قدر من الثروة بفضل النشاط الحر (الطبيعي) القائم على أساس العرض والطلب، وسيكتشفون أن التعريفات الجمركية، وكل محاولات تنظيم النشاط الاقتصادي عن طريق إجراء سياسي أدت جميعها إلى خفض الإنتاج ولم تفد سوى قلّة محدودة جداً حققت لنفسها احتكاراً غير طبيعي.

ومن ناحية أخرى ظل الناس على مدى أجيال يحاولون طرد أو رقية الشياطين التي اعتقدوا أنها تلبسَّت أجسام المجانين بصورة ما، فكانوا يجلدون المجانين التعساء، ويوثقونهم بالحبال ويقيمون حولهم كل أنواع الطقوس التماساً لطرد الشياطين، ولكن العقل حين تأمل وتدبر مشكلات الدين استطاع أن يبين للناس أن لا وجود لهذا النوع من الشياطين، وحين عمل العقل على مستوى البحث الطبي والنفسي أوضح أن الجنون اضطراب طبيعي (وإن كنا ناسف له) يصيب العقل (وربما البدن أيضاً)، إنه باختصار مرض يمكن الشفاء منه أو يمكن على الأقل تخفيف حدته بمزيد من استخدام العقل.

مسألة أخرى: لقد ظل الناس رجالاً ونساء على مدى قرون طويلة يلتحقون بالأديرة ويلتزمون بنظمها ويُقسمون الأيمان متعهدين التزام جانب العفة والطاعة والفقر، ويعيشون حياة الرهبان والراهبات، وربما أَلِف الرهبان في الأصل تنظيف الحقول وتجفيف المستنقعات، وربما كانوا ما يزالون يقومون ببعض الأعمال الموسمية النافعة إلا أن العقل أوضح أن الرهبنة المسيحية في إجمالها خسارة كبرى لطاقة البشر الإنتاجية، أو إن شئت صراحة أكثر فقل لقد أوضح العقل أن من غير الطبيعي تماماً أن يمسك الأصحاء عن ممارسة الجنس ويحرمونه على أنفسهم نهائيّاً، وأن التبرير اللاهوتي لمثل هذا الضرب من السلوك غير الطبيعي هراء، ومثله كمثل فكرة الشياطين التي تتلبس المجنون، وحينما تأمل العقل حياة الرهبنة بدت له هذه المؤسسة مثالاً نموذجيّاً للمعتقدات السيئة والعادات الرديئة والسبل الفاسدة لأداء الأمور واختفاء حياة الرهبنة في المجتمع الجديد.

تكاملت كل الآراء السابقة لتؤلف معا للإنسان المستنير مذهباً واحداً يفسر له الكون. وسبق أن أشرنا في معرض الحديث عن هذا المذهب إلى عبارة ملائمة هي «الآلة ـ العالمية النيوتونية»، إنها آلة لا يزال المفكر المستنير على بداية الطريق لفهمها، خاصة ما يتعلق منها بالعلاقات الإنسانية، ويرجع الفضل إلى نيوتن والسابقين عليه في فهم المجموعة الشمسية والجاذبية والكتلة، والعلوم الطبيعية في خطوطها العريضة، ولم يعد البحث العلمي بحاجة إلى شيء أكثر من ملء الفراغات واستكمال التفاصيل، أما عن العلاقات الإنسانية فقد كانوا يدركون بوضوح أن أسلافهم غير المستنيرين أخطأُوا في فهم العلاقات الإنسانية بسبب خضوعهم لنفوذ المسيحية التقليدية، إلا أنهم على الرغم من هذا وضعوا نظاماً من القوانين والمؤسسات إلا أنهم لم يبلغوا بحال من الأحوال ما بلغه نيوتن. فهذا هو الرجل الذي سيجمع ويلخص معارفنا المستنيرة ويصوغها في نسق للعلوم الاجتماعية وليس على الناس إلا الاقتداء بها ضماناً لبلوغ العصر الذهبي الحقيقي، جنة عدن الحقة، تلك التي نراها أمامنا لا خلفنا.

ولقد باتت المسيحية التقليدية عاجزة عن تزويد مفكر عصر التنوير بنظرة إلى الكون، فقد بدأت تتوافر معلومات كافية في مجال علم طبقات الأرض «الجيولوجيا» جعلت أحداثاً مثل تاريخ الخلق، الذي حدد له الأسقف أوشر عام 4004ق.م، وقصة الفيضان أموراً غير مرجحة، ولم تكن ثمة حاجة للانتظار حتى تكتمل المعارف الجيولوجية،

ولنأخذ عقيدة التثليث المسيحية على سبيل المثال: كانت الرياضيات ضد هذا، إذ لا نجد نسقاً رياضياً سوياً يقبل القول بأن الثلاثة هم ثلاثة وفي الوقت ذاته واحداً، أما عن المعجزات فقد كان السؤال هو التالي: لماذا توقفت؟ إذا كان بالإمكان إحياء الموتى في القرن الأول، فلماذا بات غير ممكن في القرن الثامن عشر؟ وإلى سوى ذلك من حجج تبدو لنا عادية ومألوفة اليوم وكانت وقتها جديدة وجسورة.

بيد أن من اهتز إيمانهم بالمسيحية التقليدية لم يتخلوا دفعة واحدة عن فكرة الله، إذ كانت غالبية المستنيرين خلال النصف الأول من القرن الثامن عشر، بما في ذلك أعلام بارزة من أمثال فولتير و(الشاعر الإنجليزي)، بوب، مؤمنين بالله جهراً وعلانية على الأقل، وأضحى مذهب الربوبية الآن عقيدة محددة وعملية عن الكون، وهي ليست مرادفاً للإلحاد أو الشك (اللا أدريّة) إلا في بعض مجالات من باب الجدال وقتذاك.

كانت هذه على الأقل نظرة المتمردين المعتدلين والماديين الذين رأوا الله غير ضروري، وذهب آخرون إلى أبعد من ذلك، وقالوا إن الله شرّ حقيقي خاصة إذا كان هو إله الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، وسمُّوا أنفسهم في كبرياء وغرور ملحدين أو بشراً بغير إله، وانتفت مظان الشك عندهم، فهم يقررون عن يقين أن الله المسيحي لم يكن موجوداً، ويعرفون أن الكون نسق من «مادة» في حالة حركة ويمكن فهمها فهماً كاملاً باستخدام العقل وفق الأسس التي حددتها العلوم الطبيعية، ويرون مذهبهم المادي، ونظرتهم الإلحادية عقيدة إيجابية يقينية وليست صورة من صور نزعة الشك، لقد كانت صورة محددة لإيمان ما، أي لنوع من الدين، وهذا الإيمان اليقيني بأن الكون قابل لأن يعرفه الإنسان، وأنه مؤلف في النهاية من جُزَيْئات المادة ظل منذ ذلك التاريخ عنصراً من عناصر الثقافة الغربية، ولا أحد يعرف بدقة حتى الآن كم عدد من ارتضوا مثل هذه العقيدة ولا يزالون يؤمنون بها حتى الآن.

هكذا رفض كل من الربوبي والملحد الكنيسة الرسمية في أيامهم، وكان القرن الثامن عشر قرن معاداة رجال اللاهوت وسلطتهم، حيث طفت على السطح لتوضح كل أنواع العداء والشكوى ضد المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية على السواء، وجاء هذا نتيجةً لازِمةً عن «روح عصر» التنوير ورخص الطباعة، وضعف الرقابة، وعجز الشرطة، والطريقة الساخرة التي رحبت بها الطبقات الحاكمة القديمة بالهجمات الموجهة ضد

الديـن الرسـمي، ومـا أباحـه هـذان البلـدان اللـذان نَعِـما بقـدرٍ مذهـل مـن الحريـة، وهـما إنجلـترا وهولنـدا، حُرِمتـه فرنسـا والولايـات الألمانيـة. ولأول مـرة منـذ الإمبراطوريـة الرومانيـة تـرى المسـيحية نفسـها عرضـة لهجـمات عنيفـة تنبـع مـن داخـل ثقافتهـا، ومـا أن جـاءت الثـورة الفرنسـية حتـى اشـتدت حـدة هـذا الهجـوم إلى أقصـاه خاصـة داخـل القـارة الأوروبيـة، وعـاد المسـيحيون مـن جديـد يعانـون مخاطـر الشـهادة دفاعـاً عـن الإيمـان، ولكنهـم هـذه المـرة يلقـون الشـهادة عـلى المقصلـة.

وإذا كان كل المؤمنـين بديانـة العقـل الجديـدة، ربوبيـين وماديـين عـلى السـواء، قـد انصرفـوا عـن اللـه المسـيحي، إلا أنـه كان لزامـاً عليهـم أن يخوضـوا معركتهـم ضـد مشـكلة الـشر، وبـدت لهـم مشـكلة عويصـة، إنهـم ينطلقـون مـن فكـرة الإلـه العالميـة أو العـالم كآلـة كـبرى والإنسـان جـزء منهـا بالـضرورة، والـكل يجـري وفـق قوانـين الطبيعـة، ثـم افترضـوا كمُسـلَّمة أخـرى أن للإنسـان ملكـة خاصـة هـي ملكـة العقـل، ويسـتطيع البـشر باسـتخدام العقـل أن يفهمـوا قوانـين الطبيعـة، المنظمـة الرتيبـة المحكمـة، وأضافـوا أن النـاس إذا أُلزِمـوا في سـلوكهم بهـذه القوانـين وامتثلـوا لهـا فإنهـم سيعيشـون في سـلام وسـعادة. ولكنهـم حـين تلفتـوا حولهـم في عـالم القـرن الثامـن عـشر رأوا النـزاع والبـؤس في كل مـكان، وأبـصروا الـشرور بـكل أنواعهـا. كانـوا يسـألون أنىّ لهـذه الـشرور أن تتسـق مـع قوانـين الطبيعـة، ومـا هـي الطبيعـة السـمحة؟ و(سـيأتيهم الجـواب) طبيعـي أنهـا لا تتسـق معهـا، فهـي منافيـة للطبيعـة، وكان طبيعيّـاً أن يعمـل المسـتنيرون عـلى اقتـلاع جذورهـا، ولكـن كيـف كان ذلـك؟ كيـف تـأتىَّ لغـير الطبيعـي أن يكـون طبيعيّـاً؟ وكيـف صـار الأرفـع مقامـاً أدنى منزلـة؟

تطالعنـا هـذه المشـكلة في أيّ دراسـة عـن المسـيحية. ولكـن إذا كان للمسـيحية شـيطانها، فـإن اولئـك الذيـن ارتضـوا نظـرة نيوتـن إلى الكـون كآلـة كـبرى، لا تـزال أمامهـم مصاعـب أشـد وأخطـر، ابتغـاء إضافـة، أو تبريـر رغبتهـم الواضحـة في تغيـير وتحسـين شيء مـا بـدا كامـلاً، تلقائيّـاً، محـدداً. والواقـع أنـه في أي نزعـة طبيعيـة غـير واحديـة يكـون مـن السـهل الانـزلاق إلى مـا هـو غـير طبيعـي، ولم يكـن روسـو نفسـه مـن المعجبـين بفكـرة نيوتـن عـن الآلـة العالميـة وعـن العقـل، وذهـب إلى أن الطبيعـة في أساسـها هـي عفويـة وديـة ورقيقـة كـما تتجـلى عنـد البسـطاء الأنقيـاء مـن أمثـال الأطفـال والبدائيـين والفلاحـين، ورأى أن هـذه الحالـة مـن الطبيعـة سـادت في المـاضي قبـل أن تجلـب الحضـارة مفاسـدها، ويحـاول روسـو في كتابـه «بحـث في أصـل عـدم المسـاواة» تفسـير نشـأة الـشر، وقـال أن أول إنسـان تجاسـر عـلى

انتزاع قطعة أرض واقتطاعها من الملكية العامة ثم أحاطها بسياج وقال «هذه ملكي» هو الوغد المسؤول عن إنهاء حالة الطبيعة، ولا يفسر لنا روسو لماذا تصرف ابن الطبيعة على هذا النحو غير الطبيعي.

**بين الشر والاستنارة**

إذا عجز المستنيرون عن حل مشكلة أصل الشر، فإن لديهم أفكاراً راسخة وثابتة للغاية عن الخير والشر في زمانهم، إذ يرون الشر نمواً تاريخيّاً متجسداً في الأعراف والقوانين والمؤسسات، أي متجسداً في البيئة، وخاصة البيئة الاجتماعية، التي صنعها الإنسان من الإنسان. ولقد أدركوا في ضوء ما كتبه مونتسكيو في كتابه «روح القوانين» أن البيئة الطبيعية إما خشنة جرداء غالباً أو يسيرة مترفة جداً، وعرفوا أمراضاً بذاتها ليست كلها في ما يبدو نتيجة البيئة الاجتماعية، ولكنهم عقدوا الأمل على إمكانية السيطرة على البيئة المادية، وإن كانوا يأملون في الحقيقة في السيطرة على البيئة الاجتماعية، ورأوا أن البيئة الاجتماعية في عصرهم سيئة بل ربما شديدة السّوء مما يستلزم استئصالها جملة وتفصيلاً، ولم يؤمنوا في الغالب الأعم بأن يأتي تدميرها بوسائل العنف، لقد تنبَّأوا بثورة فرنسية، ولكن لم يتنبأوا في المقابل بحكم الإرهاب.

لقد ساوى المستنيرون بين الشر والبيئة، وكذلك بين الخير وشيء فطري في الطبيعة البشرية، فالإنسان يولد خيّراً، ويفسده المجتمع، وسبيل إصلاحه حماية هذه الخيرية الطبيعية من إفساد المجتمع لها. بعبارة أخرى فإن السبيل لإصلاح الأفراد هو إصلاح المجتمع، والعقل قادر على أن يهدينا سواء السبيل، ومن ثم فإن كل قانون وكل عرف وكل مؤسسة لابد أن نخضعها لاختبار معقوليتها، هل النبالة الموروثة أمر معقول؟ إن لم تكن كذلك وجب علينا إلغاؤها، وإن كانت كذلك فلنُبقِ عليها، وإذا أخضعنا النبالة الموروثة لاختبار العقل ليحكم عليها في ضوء ما أثبته العَقل في أذهان المستنيرين حتى العقد الثامن من القرن الثامن عشر نجد أنها غير معقولة، ومن ثم فإن من بين القوانين الأولى التي أصدرتها الجمعية الوطنية الفرنسية والتي استهدفت إعادة بناء فرنسا قانون إلغاء نظام النبالة.

ها نحن إزاء صورة من الصور الهامة التي تبدَّت فيها للعقل الحديث المشكلات الأخلاقية والسياسية، وهي الصورة التي نعرفها جميعاً ونصوغها في عبارة البيئة مقابل

الطبيعـة. وقـد نجـد بهـذه المناسـبة مـن يعلـن مؤكـداً أنـه يؤمـن بـأن الحـرب ومـا تجـره مـن ويـلات ووحشـية خيـر، بينـما يشـكو آخـر مـن وسـائل الراحـة الماديـة قائـلاً إنهـا شر، ولكـن النـاس في المجتمـع الغـربي متفقـون في الأغلـب عـلى الخطـوط العريضـة لمـا يرونـه خـيراً ومـا يرونـه شراً. ونقطـة الخـلاف هـي تفسـيرهم لاسـتمرار الـشر وثباتـه، واتجـه عـصر التنويـر، واتجهنـا نحـن معـه باعتبارنـا ورثتـه، إلى التأكيـد عـلى جانـب البيئـة. فنحـن أمَيَـلُ إلى الاعتقـاد وأكثرنـا، نحـن الأميركيـين، أميـل إلى الاعتقـاد بأنـه لـو أننـا وضعنـا الترتيبـات المناسـبة والقوانـين والمؤسسـات وقبـل كل شيء التعليـم فـإن البـشر سـيدركون الحيـاة الخـيرة. وينـزع التقليـد المسـيحي إلى دفـع التفسـير إلى جانـب الطبيعـة البشريـة، فالنـاس يولـدون وفي داخلهـم شيء يدفعهـم إلى الميـل نحـو الـشر، إنهـم يولـدون في الخطيئـة، حقّـاً إن المسـيحية تـرى أن ثمـة مخرجـاً يتمثـل في إمكانيـة الخـلاص الـذي يـسره لنـا يسـوع المسـيح، ولكـن هـذا بعيـد عـن البيئـة، وبعيـد عـن الإيمـان بإمكانيـة سـن قوانـين أو إعـداد مناهـج تعليميـة.

ومـن المهـم أن نـدرك الآن أن النظـرة البيئيـة الحديثـة لم تذهـب حتـى في مراحلهـا الأولى الواعـدة والمفعمـة بالأمـل إلى حـدود التطـرف غـير المعقـول. فالمجنـون وحـده هـو الـذي يؤكـد أننـا لـو أخرنـا عشـوائيّاً طفـلاً وليـداً مـن بـين عـدد مـن الأطفـال حديثـي الـولادة وتركنـاه للطبيعـة فإنهـا سـتتكفل وحدهـا بـأن تصنـع منـه شـيئاً مـا عـلى الإطـلاق: ملاكـماً مـن الـوزن الثقيـل مثـلاً، أو موسـيقيّاً عظيـماً، أو عـالم طبيعـة مرموقـاً. ولقـد كان علـم النفـس في القـرن الثامـن عـشر، الـذي اسـتمد ركيزتـه الأولى مـن جـون لـوك، يـرى أن عقـل الإنسـان صفحـة بيضـاء تخـط عليهـا الخـبرة مضمـون الحيـاة، ولكـن علـم النفـس القائـل بالصفحـة البيضـاء لم يفـسر المسـاواة بـين البـشر عـلى أنهـا تطابـق بينهـم، ومـن العبـارات الهامـة المميـزة الدالـة عـلى النظـرة البيئيـة للقـرن الثامـن عـشر عبـارة قالهـا أحـد أبنائهـا الفتيـان، الاشـتراكي روبـرت أويـن:

«إن أيّ صفـة عامـة، مـن الأفضـل إلى الأسـوأ، ومـن الأشـد جهالـة إلى الأكـثر اسـتنارة يمكننـا نسـبتها إلى أي مجتمـع، بـل وإلى العـالم عـلى اتسـاعه، باسـتعمال الوسـائل الملائمـة، وهـو مـا يعنـي أنهـا تخضـع إلى حـد كبـير لسـيطرة وتوجيـه أصحـاب النفـوذ المتحكمـين في شـؤون النـاس».

مفتـاح هـذه العبـارة كلمـة «عامـة». لم يتصـور أويـن أن بإمكانـه تحقيـق نتائـج محـددة

ومميزة مع كل فرد على حدة، وإنما يرى أن بإمكانه أن يفعل هذا مع جماعات واسعة.

وبعد، هل يختلف هذا كثيراً عن الأفكار التي تظاهر كل الجهود الهادفة إلى التأثير على الناس والتحكم في ظروفهم اليوم؟

في الحقيقة لا يزال الإيمان بالنظرة البيئية أمراً حيوياً عند كل من يأملون في إحداث تغييرات سريعة وشاملة في السلوك الواقعي للبشر على الأرض، وهناك قلة اليوم تؤمن أن مثل هذه التغيرات يمكن إنجازها بفضل تدخل قوة خارقة، والفرق وحده من يعتقد أن بالإمكان الوصول إلى نتائج سريعة عن طريق استخدام وسائل تحسين نسل الإنسان، فنحن لا نستطيع أن نُنسِّل سريعاً نوعاً أفضل من الرجال والنساء، ومن ثم علينا أن نستعين بالأدوات المتاحة لنا الآن لصنع رجال ونساء أفضل، ولندع روبرت أوين يتلو علينا ثانية حديثه المفعم بتفاؤل عصر التنوير، والذي لم تفسده أهوال الثورة الفرنسية وحروب نابليون العالمية.

«يجب إعداد هذه الخطط لتدريب الأطفال منذ نعومة أظفارهم على العادات الطيبة باختلاف أنواعها (والتي ستمنعهم بطبيعة الحال من اكتساب عادات الكذب والخداع) ويلزم بعد هذا تعليمهم تعليماً عقلانيّاً وتوجيه عملهم على نحو نافع ومفيد. ولا ريب في أن مثل هذه العادات ومثل هذا التعليم سيغرس فيهم رغبة نشطة وغيورة في دعم وتعزيز سعادة كل فرد، دون أدنى استثناءلأيّ طائفة أو حزب أو بلد أو مناخ، وستكفل أيضاً مع أقل قدر من الاستثناءات، صحة البدن وقوته وعافيته، ذلك لأن سعادة الإنسان لا يمكن بناؤها إلا على أسس من صحة البدن وراحة البال».

# «الاستغراب» في مواجهة «التغريب»

**حسن حنفي**[*]

ننشر هـذا النـص للمفكـر المـصري البروفسـور الدكتـور حسـن حنفـي (1935 ـ ) توخيـاً لتعميـق الرؤيـة بأطروحـة «الاسـتغراب» والإحاطـة بإشـكالياتها مـن غـير وجـهٍ وزاويـة. فقـد اشـتغل الدكتـور حنفـي في خـلال العقديـن الاخيريـن عـلى مـا أسـماه «علـم الاسـتغراب»في إطـار مشروعـه الفكـري لتجديـد الـتراث العـربي الإسـلامي... وهـذا النـص الـذي نقدمـه للقـارئ ينـدرج في السياق المعـرفي الـذي تعمـل فصلية «الاسـتغراب» عـلى تظهـيره مـن خـلال اسـتعادة النصـوص الجـادة في هـذا الإطـار.

نشـير إلى أن المقـال التـالي، مقتطـف مـن بحـث للمؤلـف تحـت عنـوان: «مـاذا يعنـي علـم الاسـتغراب»؟ وقـد صـدر في العـام 2000 عـن سلسـلة قضايـا إسـلامية معـاصرة.

مـن الجديـر ذكـره ان المفكـر حنفـي لا يـزال يمـارس نشـاطه الأكاديمـي مـن خـلال التدريـس في جامعـة القاهـرة، بالإضافـة الى عـدد مـن الجامعـات والمعاهـد العالميـة، وخصوصـاً في مـادتي الفلسـفة وعلـم الاجتـماع السـياسي.

«**المحرر**»

نشـأ (علـم الاسـتغراب ) Occidentalisation في مواجهـة التغـريب Westernisation **الذي امتـد ليـس فقـط إلى الحيـاة الثقافيـة وتصوراتنـا للعـالم وهـدَّد اسـتقلالنا الحضـاري، بـل امتـد إلى أسـاليب الحيـاة اليوميـة، ونقـاء اللغـة ومظاهـر الحيـاة العامـة وفـن العـمارة.**

صَاحَـبَ الانفتـاح الاقتصـادي في الرأسـمالية العالميـة الانفتـاح اللغـوي عـلى الألفـاظ الاجنبيـة. فـكل كلمـة عربيـة تتجـاوز عقـدة نقصهـا بإلحاقهـا بكلمـة غربيـة، او تنقـل الألفـاظ

---

[*] ـ مفكر وفيلسوف عربي من مصر .

الإفرنجية الى الحروف العربية. ضاعت اللغة الفصحى، وازدوجت مع العامية. ولم يعد احد قادراً على التحدث لا من القادة، ولا من رجال الإعلام، ولا حتى من المثقفين واساتذة الجامعات بلغة عربية سليمة من دون لحن. وأصبحت صورتنا في العالم العربي الذي حافظنا على عروبته من خلال بعثاتنا التعليمية أننا آخر من يتكلم العربية على نحو سليم، وسبقنا في ذلك المغرب والشام. وأصبحنا نعرف بلهجاتنا العامية المصرية، وليس بلغتنا العربية الفصحى إلا في قراءة القرآن الكريم. وهروباً من الإعراب نسكِّن آخر الكلمات، وهو أضعف الايمان.

تحولت مدننا الى خليط من أساليب العمارة لا هوية لها. فلا هي تقليدية حافظت على الطابع القديم، ولا هي حديثة لها طابع الحداثة، ولا هي عملية ناتجة عن مقتضيات البيئة. كما غاب الزي الوطني. وبدأ رد الفعل بالزي الاسلامي، واللحية والجلباب كأحد مظاهر التمسك بالهوية. وإذا ما ذهبنا الى باقي العالم العربي، الى تونس او المغرب او اليمن او السودان، او حتى الى الدول النفطية في الحجاز او الخليج، وجدنا اقل قدر من الطابع العربي القديم او المتجدد، وأصدرنا حكماً على اننا في بلد عربي زياً، وعمارة، وأسلوب حياة، إلا في مصر لم يعد لدينا زي وطني نلبسه في الأعياد الوطنية. وكلما زاد التغريب في أساليب الحياة العامة زاد التمسك بالزي الوطني او الاسلامي كرد فعل، (كما حدث في الثورة الاسلامية في ايران ولدى الجماعات الاسلامية المعاصرة في مصر) والتمسك بالطب النبوي في مواجهة الطب الحديث، وبعلوم القرآن في مواجهة العلوم العصرية. وفي الجمل غنى عن وسائل المواصلات الحديثة، وفي الخيمة بديل عن المساكن. كل ذلك يعبر عن أزمة ضيق بمظاهر التغريب أكثر مما يعبر عن تخلف في رؤية، مجرد رد فعل على فعل. ومعظم النقد لردِّ الفعل هذه يتوجه الى النتيجة ويترك السبب، يدش من المعلول ويترك العلة، يسخر من النتائج ويستسلم للمقدمات. كما بدأت الهجرة الى الغرب تشكل أحد البواعث الدفينة لدى جموع الناس، وانفك الارتباط بالأرض الذي كان السمة الغالبة في الشخصية الوطنية، ووقف الناس امام ابواب السفارات طلباً للهجرة، وضاع احترام المواطنين. كما أصبح الاستيراد هو هم التاجر والمستهلك، وتحول الاقتصاد الوطني الى اقتصاد تابع، وفي عصر الانفتاح ظهر طلعت حرب وكأنه حلم مجهض، وعبد الناصر وكأنه كان كثيراً علينا.

لقد تحولت مساحة كبيرة من ثقافتنا المعاصرة الى وكالات حضارية للغير، وامتداد

لمذاهب غربية اشتراكية، ماركسية، ليبرالية، قومية، وجودية، وضعية، شخصانية، بنيوية، سيريالية، تكعيبية...الخ. حتى لم يعد أحد قادراً على أن يكون مفكراً أو عالماً او فناناً إن لم يكن له مذهب ينتسب اليه. ووضعنا انفسنا أطرافاً في معارك لسنا أطرافاً فيها، وتفرقنا شيعاً وأحزاباً كما تفرق القدماء من ذواتهم، ولكن فرقتنا هذه المرة لم تكن موقفاً من الذات بل تبعية للآخر. ضاعت وحدة الثقافة الوطنية، والكل يبحث عن الاصالة الضائعة ويجدها البعض في الفنون الشعبية. وتكون هذه البؤر الثقافية جسر انتقال لثقافة الآخر في ثقافة الأنا. وعادة ما يتحول التغريب الثقافي الى موالاة سياسية للغرب مما يسبب فيما بعد ثورات الشعوب الوطنية تأكيداً للهوية والثقافة والوطنية في جدل تاريخي مستمر بين الأنا والآخر. وعلى الرغم من ذلك لم تنشأ لدينا في مصر مشكلة هوية في الأعماق، ولم تثر لدينا قضية عروبة الثقافة كما هو الحال في تونس، او عروبة اللغة كما هو الحال في الجزائر، او عروبة الوطن كما هو الحال في لبنان، او عروبة الشعب كما هو الحال في الخليج[1]. لم يهتم الاستعمار البريطاني في مصر بالشعب والثقافة والتاريخ قدر اهتمامه بالقناة والطريق الى الهند قدر اهتمام الاستعمار الفرنسي في تونس والجزائر والمغرب بالتوجه الى ثقافة الشعب ولغته وتاريخه من أجل طمسها ومحوها، واخفاء معالم الشخصية الوطنية، والقضاء على الهوية، ومحو اللغة العربية والمدارس العربية وتعليم الدين الاسلامي. ومع ذلك أصبحت مصر من أشد البلاد الاسلامية تغريباً وهي التي حافظت على عروبة باقي الاقطار العربية، وفرطت فيما لم يقض الاستعمار عليه. ربما لأن الهجمة الاستعمارية لم تكن قوية عليها فلم يشد الناس على العروبة بالنواجذ كما فعل المسلمون في الشمال الافريقي عندما ولد الفعل (اي الاستعمار الفرنسي ومحاولته طمس معالم الهوية العربية الاسلامية) رد الفعل اي التمسك بالعروبة والاسلام.

ومع ذلك، قضية الهوية بالنسبة لنا هي احدى قضايانا الرئيسية في مواجهة التغريب، نتفاوت فيها من منطقة الى منطقة تبعاً لشدة الاستعمار وتغلغله في النفوس وما تبقى منه في العقول. إذ تتفاوت المجتمعات الاسلامية فيما بينها في حدة المشكلة. فالمجتمعات التي داهمها الاستعمار كانت إحدى وسائل المقاومة فيها اثبات الهوية في مقابل

[1]ـ انظر مراجعتنا لكتاب الأخ الصديق هشام جعيط «الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربي» بعنوان «هل يمكن تحليل الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربي من منظور اقليمي وفي اطار نظري غربي استشراقي؟ في «دراسات اسلامية»، ص 228ـ255.

التغاير، والأنا في مواجهة الآخر، والاصالة في مواجهة التحديث والاغتراب المرتبط به. فالتغريب Westernization نوع من الإغتراب Alienation بالمعنى الاشتقاقي للفظ اي تحول الأنا الى آخر. ولكن بعد الاستقلال الوطني عاد المستعمر من خلال الثقافة. وانتشر التغريب. استقلت البلاد ولكن احتلت الاذهان. وقد ولد الفعل، وهو التوجه نحو الآخر في رد فعل وهو الرجوع الى الأنا كما هو الحال في الثورة الاسلامية في ايران والحركة الاسلامية المعاصرة في شتى أنحاء العالم العربي والاسلامي. ووقعنا في ازدواية الثقافة، وتخاصمت ثقافتان، كل منهما يكفِّر الآخر، يرى كل منهما بقاءه وحياته في فناء الآخر وموته. ولذلك اكثرنا من الإشارة الى التحديات السبعة التي تواجهها الامة في لحظتها الحالية والتي تكون جوهر الجبهة الثالثة، الموقف من الواقع او نظرية التفسير وهي: تحرير الارض من الغزو الخارجي، الاستعمار والصهيونية، الحريات العامة ضد صنوف القهر والتسلط والطغيان الداخلي، العدالة الاجتماعية في مواجهة هذا التفاوت الضخم بين الاغنياء والفقراء. وحدة الامة في مواجهة التجزئة والتشتت والتشرذم، التنمية الشاملة في مقابل التخلف الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي، الهوية ضد التغريب والتبعية والتقليد، وأخيراً تعبئة الجماهير وحشد قواها وتجنيد طاقاتها في مقابل اللامبالاة والفتور وعدم الاكتراث.

صحيح ان التغريب متفاوت في قوته من قطر الى قطر، ومن فترة الى فترة، ومن طبقة الى طبقة. فهو اكثر انتشاراً في الطبقة العليا منه في الطبقات الدنيا. ولو ان هذه الطبقات الدنيا أيضاً، نظراً لعائدات النفط، بدأت من خلال تملكها لأجهزة الاعلام تخضع لأثر الغرب ووسائل الرفاهية. ان التحدي الأعظم لكل فرق الامة حالياً هو كيف يمكن المحافظة على الهوية من دون الوقوع في مخاطر الانغلاق على الذات ورفض كل مساهمة للغير، وكيف يمكن مواجهة ثقافات العصر دون الوقوع في مخاطر التقليد والتبعية؟ هذه هي القضية التي نثيرها جميعاً باسم «الاصالة والمعاصرة». وهي موجودة منذ نشأة الوحي عندما أبقى الاسلام على الهوية العربية وبعض قيم الجاهلية واعرافها وطورها في منظوره الجديد. وهي القضية التي عرض لها الحكماء فظلوا مفكرين إسلاميين متمثلين لثقافات الغير وفي مقدمتها ثقافة اليونان. وهي القضية الاساسية التي تعالجها العلوم الاجتماعية الغربية الآن لدراسة تطور المجتمعات النامية[1].

---

[1]ـ انظر «موقفنا الحضاري» في «دراسات اسلامية»، ص 46.

ومـما لا شـك فيـه ان قضيـة الهويـة أو الاصالـة تكمـن وراء مشـاكلنا الاجتماعيـة والسياسـية لأنهـا هـي المشـكلة الحضاريـة. ومـا زلنـا منـذ فجـر نهضتنـا العربيـة الحديثـة نطرحهـا، وندعـو لهـا، وننبـه عليهـا، ولم نحلهـا بعـد. وربمـا كانـت معظـم تياراتنـا الفكريـة الحديثـة اقـرب الى التغريـب منهـا الى الاصالـة. فالاصـلاح الديني(الافغـاني) والليبراليـة السياسـية(الطهطاوي) والعقلانيـة العلميـة (شـبلي شـميل) كلهـا تـرى الغـرب نمطـاً للتحديـث ونموذجـاً للتقـدم. تـرى صورتهـا في مـرآة الاخـر مـما ولـد الحركـة السـلفية حتـى اصبحـت وريثـة الاصـلاح، وقضينـا عـلى الليبراليـة بأيدينـا باسـم الثـورات العربيـة الاخـيرة. وانتهـى العقـل والعلم مـن حياتنـا بذيوع مسـوح الايمانوالخرافـة. ولمـا تولـدت احزابنـا السياسـية الحاليـة عـن تياراتنـا الفكريـة الحديثة فإنهـا تعـثرت في رؤيتهـا للواقـع وفي حشـدها للجماهـير. إذ لا يوجـد عمـل سـياسي ابداعـي دون اصالـة بعيـداً عـن التغريـب. ومـا زالـت أحزابنـا السياسـية حتـى الآن خاصـة العلمانيـة منهـا تصـوغ القضيـة السياسـية عـلى نحـو مغـترب، وتجـد الحـل عنـد الآخـر وليـس بتحليـل الأنـا[1].

وتسـتطيع الجبهـة الاولى «موقفنـا مـن الـتراث القديـم» ان تسـاعد في ايقـاف التغريـب، بدايـة مـن إعـادة بنـاء الأنـا عـلى نحـو يقـضي عـلى اغترابهـا، ولوقـف التغريـب الـذي حـدث للخاصـة التـي انفصلـت عـن الـتراث لأنهـا لم تجـد نفسـها فيـه، ولم تسـتطع تجـاوز لغتـه القديمـة او اعتبـار نفسـها مسـؤولة عنـه فلـم تغـير مسـتوياته، او تعـدل محـاوره، او تعيـد الاختيـار بـين البدائـل، بـل قبلـت كـضرورة لا مفـر منهـا، مزاحمـة الفكـر الغـربي لـتراث الامـة ومكونهـا الرئيـسي حتـى نشـب العـداء بـين انصـار القديـم وانصـار الجديـد. يمكـن إذن عـن طريـق هـذا الموقـف مـن الـتراث القديـم القضـاء عـلى الازدواجيـة في الشـخصية القوميـة وعـلى هـذا «الفصـام النكـد» في ثقافتهـا الوطنيـة[2]. كـما يسـتطيع الفكـر الاسـلامي أن يعطـي نمـاذج عديـدة دفاعـاً عـن الهويـة ضـد التغريـب مثـل:

تحريـم القـرآن مـوالاة الغـير، والتقـرب الى الاعـداء، والتـودد اليهـم، ومصالحتهم.فغايـة الأعـداء القضـاء عـلى هويـة الأنـا، وايقاعهـا في التقليـد، والقضـاء عليهـا حتـى لا يوجـد إلا الآخـر. والاعتـماد عـلى القـرآن هنـا إنمـا هـو اعتـماد عـلى مـوروث شـعبي ومصـدر سـلطة، وتوجيـه في وعـي النـاس.

[1]ـ «الـتراث والعمـل السـياسي:، مصـدر سـابق، ص 171ـ172. وأيضـاً «مأسـاة الاحـزاب التقدميـة في البـلاد المتخلفـة» في «الديـن والثـورة في مـصر 1952ـ1981»، الجـزء الثامـن «اليسـار الاسـلامي والوحـدة الوطنيـة»، ص 189ـ214.

[2]ـ «موقفنـا الحضـاري» في دراسـات اسـلامية»، ص 30. وتعبـير «الفصـام النكـد» للمفكـر الشـهيد سـيد قطـب في «المسـتقبل لهـذا الديـن»، القاهـرة، دار الـشروق، 1980، ص 27ـ54.

رفض التقليد والتبعية في السلوك الفردي وفي العقائد من اي فرد كان، واثبات المسؤولية الفردية. فإيمان المقلد لا يجوز، والاعتذار بالتقليد غير مقبول يوم الحساب.

ج ـ نموذج الفكر الاسلامي القديم الذي استطاع تمثل الحضارات السابقة دون ان يفقد هويته وقام بنقدها، مطوراً لها، ومكملاً لإنجازاتها. فظل اسلامياً معاصراً، ذاتياً قادراً على التعامل مع الآخر، وممثلاً للحضارات الانسانية كلها[1].

دـ بالرغم من انبهار الفكر الاسلامي الحديث بالغرب، وأخذه كنموذج للتحديث من حيث الصناعة، والتعليم والنظم البرلمانية والدستورية والعمران، إلا انه ايضاً استطاع ان يكون ناقداً للغرب في دهريته وإباحيته ودنيويته (الإفغاني، إقبال...الخ) ولم يفقد خصوصيته وهو في اول التعامل معه بالرغم من الاستقلال او الاستقلال المنقوص[2].

هـ ـ الاعتماد على موقف الحركة الاسلامية الآن من الغرب، في هذا التمايز بين الأنا والآخر، بين الايمان والكفر بين الاسلام والجاهلية، بين الله والطاغوت، ثم ترشيد العلاقة الى نقد مستنير، وتحويل علاقة العداوة بين الأنا والآخر الى علاقة عالم بمعلوم، ذاتٍ بموضوع، دارسٍ بمدروس، راءٍ بمرئي، ملاحِظٍ بملاحظ.

**من «الاستشراق» الى «الاستغراب»**

الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل، بل والنقيض من «الاستشراق». فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق)[3] من خلال الآخر (الغرب)، يهدف «علم الاستغراب» إذن الى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركَّب العظمة عند الآخر. فمنذ الاستشراق القديم الذي نشأ واكتمل في عنفوان المد الاستعماري الاوروبي لجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الشعوب المستعمرة اخذ الغرب دور الأنا فأصبح ذاتاً واعتبر اللاَّغرب هو الآخر فأصبح موضوعاً. فالاستشراق القديم يعني رؤية الأنا الأوروبي للآخر اللاأوروبي، علاقة الذات الدارس بالموضوع المدروس. وكان نتيجة لذلك أن نشأ لدى الأنا الأوروبي مركب عظمة من كونه ذاتاً دارساً كما نشأ لدى الآخر اللاأوروبي مركب نقص من كونه موضوعاً مدروساً. أما

---

[1]ـ وهذا هو موضوع الجزء الثاني «من النقل الى الابداع» محاولة لاعادة بناء علوم الحكمة.

[2]ـ «الفكر الاسلامي والتخطيط لدوره الثقافي المستقبلي» في «دراسات اسلامية»، ص 215ـ216.

[3]ـ عرضنا من قبل لنقدنا للاستشراق ومناهجه المختلفة: التاريخي، والتحليلي، والاسقاط، والأثر والتأثر في «التراث والتجديد»، موقفنا من التراث القديم، ثالثاً: أزمة المناهج في الدراسات الإسلامية. 1ـ النعربة العلمية ص 77ـ108.

في «الاستغراب» فقد انقلبت الموازين، وتبدلت الأدوار، فأصبح الأنا الأوروبي الدارس بالأمس هو الموضوع المدروس اليوم، كما أصبح الآخر اللاأوروبي المدروس بالأمس هو الذات الدارس اليوم. وبالتالي تحول جدل الأنا والآخر من جدل الغرب واللاغرب الى جدل اللاغرب والغرب. مهمة علم «الاستغراب» هو فك عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربي بتحويله من ذات دارس الى موضوع مدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع مدروس الى ذات دارس. مهمته القضاء على الإحساس بالنقص امام الغرب، لغة وثقافة وعلماً، مذاهب ونظريات وآراء، مما يخلق فيهم إحساساً بالدونية، وقد ينقلب الى إحساس وهمي بالعظمة كما هو الحال لدى الجماعات الاسلامية المعاصرة، وفي الثورة الاسلامية في ايران. وليس هذا إلا رد على مركب العظمة الدفين في الثقافة الغربية والذي لا يخلو من عنصرية ثقافية، صريحة او ضمنية[1].

والفرق بين «الاستشراق» القديم و«الاستغراب» الحالي هو خلاف في اللحظة التاريخية للحضارة الاوروبية التي نشأ فيها الاستشراق سابقا، واللحظة التاريخية التالية التي ينشأ فيها «الاستغراب» الآن وعلى النحو الآتي:

1ـ ظهر الاستشراق قديماً إبان المد الاستعماري الاوروبي، والشعوب الاوروبية منتصرة بعد مرحلة الهجوم منذ سقوط غرناطة و«الاستشكافات» الجغرافية، في حين يظهر «الاستغراب» الآن في عصر الردة وبعد حركات التحرر العربية، والشعوب مهزومة في مرحلة الدفاع. لذلك يظهر «الاستغراب» كدفاع عن النفس، وخير وسيلة للدفاع الهجوم، والتحرر من عقدة الخوف تجاه الآخر، وقلب الموازين رأسا على عقب، وقلب المائدة في وجه الخصوم.

بـ ظهر «الاستشراق» قديماً محملاً بأيديولوجية مناهج البحث العلمي او المذاهب السياسية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر خاصة من وضعية، وتاريخية، وعلمية، وعنصرية، وقومية. في حين يظهر «الاستغراب» اليوم في أيديولوجية مناهج علمية مخالفة، مثل مناهج اللغة، وتحليل التجارب المعاشة، وأيديولوجيات التحرر الوطني.

ج ـ «الاستشراق»، الآن قد تغير شكله، وورثته العلوم الانسانية خاصة الانتروبولوجيا

[1]ـ «موقفنا الحضاري»، في «دراسات اسلامية» ص 34.

الحضاريـة، وعلـم اجتـماع الثقافـة. في حـين أن «الاسـتغراب» ما زال بادئـاً، ولم يطوِّر اي شـكل لـه بعـد. فـإذا كانـت بدايـات «الاسـتشراق» في القـرن السـابع عـشر، وبدايـات «الاسـتغراب» في أواخـر القـرن العشريـن فـإن «الاسـتشراق» يكـون سـابقاً عـلى «الاسـتغراب» بأربعـة قـرون، هـي عمـر النهضـة الأوروبيـة الحديثـة.

د ـ لم يكـن الاسـتشراق القديـم محايـداً بـل غالبـت عليـه مناهـج تعـبر عـن بنيـة الوعـي الاوروبي التـي تكونـت عـبر حضارتـه الحديثـة مثـل المناهـج التاريخيـة، والتحليليـة، والاسـقاطية، والاثـر والتأثـر. في حـين أن وعـي الباحـث الآن في علـم «الاسـتغراب» أقـرب الى الشـعور المحايـد، نظـراً لأنـه لا يبغـي السـيطرة او الهيمنـة، بـل يبغـي فقـط التحـرر مـن أسـار الآخـر حتـى يوضـع الآنـا والآخـر عـلى نفـس المسـتوى مـن النِّديَّـة والتكافـؤ.

فـإذا كان «الاسـتشراق» هـو دراسـة الحضـارة الاسـلامية مـن باحثـين ينتمـون الى حضـارة اخـرى ولهـم بنـاء شـعوري مخالـف لبنـاء الحضـارة التـي يدرسـونها فـإن «الاسـتغراب» هـو التعبـير عـن وعينـا بهـذا العلـم ومادتـه الاساسـية. وبالتـالي يضيـع الخطـر الماثـل مـن اعتبـار الحضـارة الاوروبيـة مصـدر كل علـم. ومـا سـواها مـن حضـارة تعيـش عليهـا، وتنتظـر منهـا المذاهـب والنظريـات. لقـد خلـق هـذا الموقـف انحـراف الحضـارات اللاأوروبيـة كلهـا وانحسـارها عـن واقعهـا، وبترهـا مـن جذورهـا، والارتبـاط بالحضارةالاوروبيـة، والدخـول في فلكهـا باعتبـار انهـا الحصيلـة النهائيـة للتجربـة البشريـة. وبلغـة هيجـل نقـول: «إن كل حضـارة اصبحـت مغتربـة خـارج نفسـها، مرتبطـة بـشيء آخـر سـواها»[1].

مهمـة هـذا العلـم الجديـد هـي إعـادة الشـعور الـلاأوروبي الى وضعـه الطبيعـي، والقضـاء عـلى اغترابـه، وإعـادة ربطـه بجـذوره القديمـة وإعـادة توجيهـه إلى واقعـه الخـاص مـن اجـل التحليـل المبـاشر لـه، وأخـذ موقـف بالنسـبة لهـذه الحضـارة التـي يظنهـا الجميـع مصـدر كل علـم، وهـي في الحقيقـة حضـارة غازيـة لحضـارة اخـرى ناشـئة نشـأة ثانيـة او تعيـش عـصر إحيائهـا ونهضتهـا[2].

---

[1]ـ يمكـن مـن الآن بداية ذكـر أسـماء الأعـلام دون خشـية كـسر اتسـاق الخطـاب. فموضـوع علـم «الاسـتغراب» هـو الـتراث الغـربي الـذي تكـون مـن خـلال أعلامـه بدليـل نسـبة مذاهبـه الى أصحابهـا مثـل الديكارتيـة، الكانطيـة، الهيجليـة، الماركسـية، البرجسـونية.. الخ.

[2]ـ «موقفنـا مـن الـتراث الغـربي» في «قضايـا معـاصرة»، الجـزء الاول «في الفكـر الغـربي المعـاصر»، القاهـرة، دار الفكـر العـربي، الطبعـة الاولى، 1976، ص 7.

وإذا كان «الاستشراق» قد وقع في التحيُّز المقصود الى درجة سوء النية الإرادية والأهداف غير المعلنة فإن «الاستغراب» يعبر عن قدرة الأنا باعتبارها شعوراً محايداً على رؤية الآخر، ودراسته، وتحويله الى موضوع. وهو الذي طالما كان ذاتاً يحوِّل كل آخر الى موضوع. ولكن الفرق هذه المرة هو ان «الاستغراب» يقوم على أنا محايد لا يبغي السيطرة، وان بغى التحرر.

ولا يريد تشويه ثقافات الآخر، وان اراد معرفة تكوينها وبنيتها. إن «أنا» الاستغراب اكثر نزاهةوموضوعية وحياداً من «أنا» الاستشراق. بل انه يبدو احياناً أن «الأنا» الغربي، وما كان يدعيه سلفاً منذ القرن الماضي من شروط الموضوعية والحياد كشرطين للعلم إنما كان يستعملهما كوسيلة لاخفاء الذاتية والتحيز كما بدا ذلك في الاستشراق[1].

بل إنه من أفيْدَ الامور بالنسبة للتراث الغربي ذاته، دراسته من باحثين غير منتمين له يمكنهم إلقاء وجهات نظر جديدة عليه. وذلك لأن الباحث الاوروبي مشبع بتراثه. وله نفس البناء الشعوري الذي له. ومن ثم لا توجد بينه وبين موضوعه مسافة كافية، وبالتالي تصعب عليه الرؤية. في حين ان الباحث غير الاوروبي له بناء شعوري مخالف، وبينه وبين موضوعه، اعني الشعور الاوروبي، مسافة كبيرة تمكنه من الرؤية عن بعد. صحيح ان هناك خطورة الاسقاط من ذات الباحث على موضوعه، فيرى ما في نفسه اكثر مما يرى ما في الواقع. وصحيح ايضاً ان هناك خطورة الوقوع في الخطابة او في التعصب للذات والهجوم على الحضارة الأخرى موضوع دراسته، خاصة اذا كان قد قاسى منها سواء من الاستعمار المباشر أو من الاستعمار الثقافي. حينئذٍ تكون فرصة فريدة للانتقام. ولكن وعي الباحث واصالته يحفظانه من الوقوع في مثل هذه الاخطار. في حين ان الخطر الاكبر هو في ترديد الباحثين الاوروبيين اشياء كثيرة، وتدقيقهم في البحث لدرجة المتناهي في الصغر دون استطاعتهم إدراك الموضوع ككل وذلك لأن الباحث الاوروبي بعد طول تعوده على البحث وبعد رفضه لكل نظرة كلية شاملة بعد ان اكتشف عيوب هذا اللون من الفكر الذي ورثه عن العصر الوسيط، رَفَضَ الكل وآمن بالجزء، وأراد إعادة تكوين الكل ابتداء من الاجزاء التي يصل اليها هو بطريقة الخاص وبمناهجه الحسية.

---

[1]ـ انظر مقدمة الجزء الاول من رسالتنا الثانية عن ظاهرة الوعي الأوروبي. «الشعور المحايد والشعور المغترب».

ولا يعنـي ذلـك الوقـوع في تصـور قومـي للعلـم، او في نظـرة قوميـة للحضـارة، بـل يعنـي بـدء حضارتنـا في مرحلتهـا الحاليـة، مرحلـة الإحيـاء لتراثهـا، والتجديـد والتطويـر في وعيهـا بذاتهـا، واخـذ مواقـف بالنسـبة لمـا يحيـط بهـا مـن افـكار ولمـا يتسـرب اليهـا مـن مذاهـب. كـما يعنـي ايضـاً إفـادة الـتراث الغـربي بدراسـته مـن باحثـين محايديـن كـما يفعـل الباحثـون الاوروبيـون مـع غيرهـم مـن الحضـارات غـير الاوروبيـة. ولايعنـي ذلـك ايضـاً مـا تدعـو اليـه بعـض الطوائـف الرجعيـة لدينـا مـن الحديـث عـن فكـر مرتبـطٍ بـالأرض ونابـع مـن البيئـة، ومرتبـط بالعـادات والتقاليـد لمعارضـة كل فكـر علمـي او كل نظـام تقدمـي لـه نمـوذج مشـابه في الـتراث الغـربي. بـل يعنـي إعطـاء النظـرة العلميـة اساسـاً متينـاً مـن التحليـل المبـاشر للواقـع[1].

وعلـم «الاسـتغراب» في مقابـل الاسـتشراق ضرورة ملحـة في عـصر الثـورة المضـادة بعـد ان عـاد الغـرب بهجمتـه الاسـتعمارية الثانيـة بعـد هجمتـه الاسـتعمارية الاولى، أثـر حـركات التحـرر الوطنـي. كان السـؤال: لمـاذا نجحـت حـركات التحـرر الوطنـي في التخلـص مـن الاسـتعمار العسـكري ثـم تـم اجهـاض نتائجهـا في الاسـتقلال الوطنـي اقتصاديـاً وسياسـياً وثقافيـاً وحضاريـاً؟ لمـاذا زادت معظـم البـلاد المتحـررة حديثـاً بعـد الاسـتقلال تبعيـة في الغـذاء والتسـليح والتعليـم وتحديـث المجتمعـات؟ كان الـصراع بـين الأنـا والآخـر في المواجهـة الاولى بـين حـركات التحـرر والاسـتعمار صراع وجـود، صراعـاً عضليـاً يعتمـد عـلى الغلبـة الماديـة، أيهـما اقـوى. ولكـن ظـل اقتـداء المسـتعمَر بالمسـتعمِر قائمـاً. ثـم جـاءت الـردة الحاليـة، وانقلبـت الثـورات الحديثـة الى ثـورات مضـادة مـن داخلهـا. فـلا ثقافـات ثـارت، ولا شـعوب تحركـت لأن علاقـة الأنـا بالآخـر، بالرغـم مـن الاسـتقلال السـياسي الظاهـري، مـا زالـت علاقـة تبعيـة وليسـت علاقـة اسـتقلال، ولأن عقـدة النقـص التاريخيـة امـام الآخـر مـا زالـت قابعـة في الشـعور، ولان العلاقـة بينهـما مـا زالـت بـين ندَّيـن غـير متكافئـين، علاقـة المركـز بالاطـراف، علاقـة السـيد بالعبـد، علاقـة أحاديـة الطـرف غـير متبادلـة المواقـع، طـرف ينتـج والآخـر يسـتهلك، طـرف يأمـر والثـاني يطيـع. الاول لديـه احسـاس بالعظمـة والثـاني لديـه احسـاس بالنقـص، عقـدة تاريخيـة في صراع الحضـارات.

---

[1]ـ «موقفنا من التراث الغربي» في «قضايا معاصرة»، ج 1: في الفكر الغربي المعاصر ص 7ـ9.

يهـدف علـم «الاسـتغراب» إذن، الى إقالـة الثـورات الحديثـة مـن عثراتهـا، واسـتكمال عـصر التحـرر مـن الاسـتعمار، والانتقـال مـن التحـرر العسـكري الى التحـرر الاقتصـادي والسـياسي والثقـافي، وقبـل كل شيء التحـرر الحضـاري. فطالمـا ان الغـرب قابـع في قلـب كل منـا كمصـدر للمعرفـة، وكإطـار مرجعـي يحـال إليـه كل شيء للفهـم والتقييـم، فسـنظل قاصريـن وفي حاجـة الى أوصيـاء.

لقـد اسـتطاعت الشـعور غـير الاوروبيـة ان تقـدم تجربـة فريـدة في تاريـخ البشريـة، وهـي تجربـة التحـرر الوطنـي مـن الاسـتعمار والتـي غـيَّرت موازيـن القـوى في العـالم. وظهـرت الشـعوب المتحـررة حديثـاً كمركـز ثقـل جديـد في العـالم تحفـظ العـالم مـن ويـلات الحـروب، وتدعـو لاقامـة انسـانية جديـدة وقواعـد للتعـاون الـدولي اكـثر عدالـة وانصافـا للشـعوب غـير الاوربيـة، وكان مـن حصيلـة تجربتهـا انهـاء عـصر الهيمنـة الاوروبية عـلى الشـعوب غـير الأوروبيـة وبدايـة تاريـخ جديـد للبشريـة، يبـدأ بعـصر التحـرر الـذي يواكـب أزمـة القـرن العشريـن في الغـرب وبدايـة الانكـماش الأوروبي داخـل حـدود الغـرب الطبيعيـة. وانحسـار ثقافتـه وآثـاره عـلى الغـير. ونشـأت ايديولوجيـات العـالم الثالـث في افريقيـا وآسـيا وامـيركا اللاتينيـة مثـل «الزنجيـة» «الوجدانيـة» «الوحـدة الاسـلامية»، «القوميـة العربيـة». «الاشـتراكية العربيـة»، «الاشـتراكية الافريقيـة»، «**السـاتياجراها**»، «لاهوت التحرر»...الـخ. لقـد قـام عديـد مـن حـركات التحـرر عـلى الـتراث القومـي للشـعوب في مواجهـة حضـارة الرجـل الابيـض وغـزوه مثـل حركـة «ماومـاو»، «أنبيـاء بانتو»...الـخ. وغيرهـا مـن الحـركات الثوريـة المحليـة ووضعهـا اسـس الاشـتراكية الطبيعيـة المسـتقلة التـي تقـوم عـلى الملكيـة الجماعيـة لـلارض كجـزء مـن الـتراث المحـلي، وتحويـل بعـض هـذه التقاليـد والاعـراف الى ايديولوجيـات كاملـة مثـل «الوحدانيـة» و«الزنجية»الـخ...[1]. وتـم انشـاء منظـمات عديـدة لذلـك «التضامـن الآسـيوي الافريقـي»، «اتحـاد كتـاب آسـيا وافريقيـا»، «القـارات الثالـث»، «مؤتمـر عـدم الانحيـاز»، «منظمـة الوحـدة الافريقيـة» مـن اجـل بلـورة عـالم جديـد. وأصبحـت اصـوات شـعوب العـالم الثالـث في المحافـل الدوليـة تجسـد وعيـاً جديـداً بنظـام عالمـي جديـد.

«علـم الاسـتغراب» يسـتأنف كلّ ذلـك وينقلـه مـن مسـتوى الأمـاني الطيبـة، والنيـات

[1]ـ «التراث والنهضة الحضارية» في «دراسات فلسفية»، ص 79ـ81.

الحسنة الى مستوى العلم الدقيق، ومن مستوى الخطابة السياسية الى مستوى التحليل العلمي[1]، وقد يحتاج ذلك الى عدة أجيال فما زلت انتسب الى جيل المخضرمين، جيل عصر النهضة العربي الذي يتم فيه التحول من القديم الى الجديد. ما زلت في إطار فلسفات التاريخ التي تعبر عن حركة الوعي المكبوت. ونحتاج الى عدة اجيال اخرى كي تتحول فلسفات التاريخ الى علوم اجتماعية دقيقة.

[1]ـ انظر دراستنا بالانجليزية التي قدمت كاحدى مشروعات البحث في جامعة الامم المتحدة في طوكيو 1987 بعنوان:
**The New Social Science Islam: Religion, Ideeology and Development**

## هذا الباب

..يُعنى بإعادة تظهير وإبراز المفاهيم والمصطلحات التي تشكل بجملتها مفاتيح معرفية للفكر العالمي المعاصر.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف على التحولات التي طرأت على الحركة المعرفية حيال هذه المفاهيم؛ وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك على اتجاهات المدارس الفكرية والفلسفية وطريقة تعاملها مع كل مفهوم أو مصطلح يدخل في حقول استخداماتها.

# عالم المفاهيم

# الحداثة.. وما بعد الحداثة
## في اللغة والمعنى والاصطلاح

يُعتبر مصطلح «الحداثة» من المصطلحات العلمية والثقافية، التي إحتلّت مكانة مركزية في الفلسفة، والفكر السياسي، وعلم الاجتماع. بل إنها تعدّت هذه المجالات من العلوم الإنسانية لتدخل في مجال الأدب، والشعر، والمسرح، والفنون التشكيلية، وسائر أصناف الجماليات.

فيما يلي إضاءة قاموسية تحليلية على معنى الحداثة ودلالاتها الاصطلاحية والتاريخية، يليها عرض موازٍ لمفهوم ما بعد الحداثة.

نشير إلى أننا حرصنا على إدراجهما معاً في مقالة واحدة، بسبب انتسابهما إلى أصل واحد على الرغم من اختلاف القواعد الوظيفية لكل منهما.

**المحرر**

بحسب القواميس، فإن تعبير (moderne ـ الحديث) مشتق من أصل لاتيني (modernus) وقد حظي التحديث بانتشار واسع في أوروبا عقب عصر التنوير (Enlightement)، وفي تلك الحقبة نفسها، أظهر الإنسان الغربي إعتماداً أكبر على عقله. وقد اتخذ هذا الإعتماد على العقل في مجمله، طابع العقلانية الشكلية (formalist rationality).

لعله يمكن ـ وبصورة إجمالية ـ تعداد الخصائص الإيديولوجية الرئيسية للحداثة، والتي تمثل بدورها خصائص التنوير، على الشكل التالي:

ـ الاتكاء على قدرات العلم والعقل الإنساني بهدف معالجة الأمراض المجتمعية.

ـ التأكيد على مفاهيم من قبيل التقدم (Progress) والطبيعة (nature)، والتجارب المباشرة (Direct experiences).

ـ المعارضة الواضحة للدين.

ـ تعظيم الطبيعة، وعبادة الإله الطبيعي.

ـ في المجال السياسي، كان هناك الدفاع عن الحقوق الطبيعية الإنسانية بواسطة حكومة القانون، ونظام الحؤول دون استغلال السلطة.

ـ أصالة الإنسان. أي أنسنة المجتمع، وكذلك أنسنة الطبيعة (Antropronorphism).

ـ الارتكاز بشكل أساسي على المنهج التجريبي والحسي في مقابل المنهج القياسي والفلسفي.

ـ الوضعية بوصفها البنية المنهجية للحداثة.

تعد الحداثة من الناحية التاريخية حصيلة عصر النهضة. ومن عصر النهضة أيضاً تنطلق الأنسنة، أو ما يعني «محورية الإنسان» في العالم. وتطرح أصالة الإنسان فكرة محوريته بصورة مستقلة عن الله والوحي الإلهي ويمكن اعتباره بمثابة الجوهر والروح للاتجاهات الحداثوية.

وليس خافياً، أن التعريفات التي وضعت لمفهوم الحداثة قد تعددت وتنوعت، كما أشرنا. بعضهم عرّفها بكونها حقبة تاريخية، متواصلة ابتدأت في دول ومجتمعات أوروبا ثم انتقلت الى العالم بأسره. وقال آخرون أنها تمتد على مدى خمسة قرون كاملة، بدءاً من القرن السادس عشر وذلك بفضل حركة النهضة وحركة الإصلاح الديني، ثم حركة التنوير والثورة الفرنسية، تليهما الثورة الصناعية فالثورة التكنولوجية، ثم الآن لثورة المعلوماتية والاتصالات.

ومن التعريفات أيضاً، أن الحداثة تعني النهوض بأسباب العقل، والتقدم والتحرّر. لكن ثمة من علماء الاجتماع من اختزل المفهوم الى جعله يعني «قطع الصلة بالتراث»، أو «طلب التجديد» أو «محو القدسية عن العالم».. أو أنه «العقلنة» و«العلمانية»،... الخ.

لكن على العموم، فإن مفهوم الحداثة الى أيامنا هذه، وبعد أكثر من خمسة قرون على انطلاقه، ظل مجال نقاش بين أهل الفكر والبحث والدراسة في العالم كله.

وبسبب من كثرة التفسيرات التي وضعت للمفهوم، فقد توصل عدد من الفلاسفة في الغرب الى نتيجة مؤداها أن الحداثة هي مشروع لم يكتمل بعد. وهذا ما أشار اليه الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس في أعماله الفلسفية الأخيرة.

هكذا فقد امتدت التعريفات لتتواصل مع مفهوم جديد شاع في العقود الأخيرة من القرن العشرين، وهو ما عرف بمفهوم ما بعد الحداثة.

## أصل الحداثة والجذر الديني

استعملت كلمة "حديث" للمرة الاولى في أواخر القرن الخامس لفصل الحاضر المسيحي، الذي كان قد صار للتوِّ رسميّاً، عن الماضي الروماني الوثني. رغم تبدل المضامين تعبر "الجدة" دوماً عن الوعي الخاص بحقبة تضع نفسها في علاقة مع ماضي العصور القديمة، لتدرك ذاتها كنتيجة عبور من القديم الى الحديث. لا ينطبق هذا فقط على عصر النهضة، التي فيها يبدأ لدينا العصر الحديث. فقد اعتبر الناس انفسهم "حديثين" في زمن شارلمان، في القرن الثاني عشر، وفي زمن التنوير. إذاً، في كل حين نشأ فيه في أوروبا وعيُ حقبةٍ جديدة، عبر علاقة متجددة مع العصور القديمة، وكانت العصور القديمة تعتبر في تلك الاثناء مثالاً معياريّاً، يُنصح بالاحتذاء به. وقد استمر ذلك حتى صراع الحداثيين المشهور مع القدماء، أي الصراع مع اتباع الذوق الكلاسيكي السائد في فرنسا في اواخر القرن السابع عشر. ولا يتم التحرر من السحر الذي مارسته آثار العالم القديم الكلاسيكية على روح الحداثيين في كل من الحقبات المذكورة، إلا مع حلول مُثُل الكمال التي أتى بها عصر التنوير الفرنسي. وإذ جعلتُ الحداثةُ الكلاسيكيَّ آنذاك نقيضَ الرومانطيقيِّ، فتشت اخيراً عن ماضيها الخاص في العصر الوسيط، الذي جُعِل مثاليًّا. في أثناء القرن التاسع عشر اطلقت هذه الرومنطيقية وعي "الجدة" المتطرف ذلك، وهو الوعي الذي تحرر من الروابط التاريخية، واحتفظ فقط بمناقضة مجردة للتقليد وللتاريخ اجمالاً.

وبالنتيجة اعتبر حداثيّاً ما يساعد "حاليَّة Akualitat" روح العصر، تلك التي تجدد نفسها بنفسها. والعلامة الفارقة لآثار كهذه هي الجديد الذي يتجاوزه تجدد الطراز

القـادم ويلغيـه. وفيـما يصبـح مـا يمـاشي الموضـة، موضـة قديمـة، أي حـين يصـير ماضيـاً، يحتفـظ الحـداثي بعلاقـة سريـة بالكلاسـيكي. ومنـذ القـدم يعتبر كلاسـيكياً مـا يسـتمر عـبر العصـور. لا تسـتمد الشـهادة الحداثيـة، بالمعنـى المشـدد للكلمـة، قوتهـا هـذه مـن سـلطة حقـب منصرمـة، بـل فقـط مـن صحـة حاليـة، مضـت. وانقـلاب الفاعليـة الحـاضرة الى فاعليـة مـن الامـس انقـلاب مسـتهلك ومنتـج في آن معـاً، هـذا الانقـلاب هـو الحداثـة عينهـا، التـي تخلـق كلاسـيكيتها ـ كـما يلاحـظ يـاوس ـ وكـم صـار بديهيّـاً ان نتكلـم عـلى حداثة كلاسـيكية. يرفـض أدورنـو ذلـك التفريـق بـين الحداثـة والحداثيـة "إذ لـن تتبلـور حداثـة موضوعيـة، مـن دون الفكـر الـذاتي الـذي يثـيره الجديـد".

أمـا عـن صلـة الحداثـة بمـا بعدهـا، فذلـك مـا سـنجده عندمـا نتطـرق بالبحـث لنعثـر عـلى المعنـى الحقيقـي لمصطلـح مـا بعـد الحداثـة[1].

### ٢ـ ما بعد الحداثة

امتـدت التعريفـات حـول مفهـوم الحداثـة لتتواصـل مـع مفهـوم جديـد شـاع بقـوة في العقـود الأخـيرة مـن القـرن العشريـن، هـو مـا عـرف بمفهـوم مـا بعـد الحداثـة.

- فما الذي يعنيه هذا المصطلح ويدل عليه؟

- مـا بعـد الحداثـة هـو مفهـوم يتواصـل مـع الحداثـة ولا ينفصـل عنهـا. وبيـان ذلـك أن مفهـوم مـا بعـد الحداثـة (Postmodernism) يرتبـط عضويّـاً بمفهـوم الحداثـة. إذ لـولا هـذا الأخـير لمـا أمكـن تـداول الأول ليصبـح مفهومـاً شـائعاً تـدور حولـه وبواسـطته مناقشـات لا تنتهـي.

- مـن الناحيـة اللغويـة، فـإن الـ«مـا بعـد الحداثـة» دلالـة عـلى اسـتمرار أمـرٍ مـا، فهـي لا تعنـي نهايـة الحداثـة بـل هـي اسـتمرار لهـا بمناهـج ووسـائل أخـرى. وقـد اسـتفيد مـن هـذا المصطلـح في تاريـخ الأدب الأمـيركي اللاتينـي في الفـترة الفاصلـة مـا بـين الحربـين العالميتـين.

- ومثلـما تعامـل العلـماء وفقهـاء الاجتـماع السـياسي، مـع مفهـوم الحداثـة لناحيـة تعـدد تعريفاتـه، كذلـك شـأنهم مـع مفهـوم مـا بعـد الحداثـة، لذلـك ليـس هنـاك توافـق حـول

---

[1]ـ خضر ابراهيم.

التعريـف. وفي هـذا الصـدد يعتقـد الفيلسـوف الفرنـسي جـان فرنسـوا ليوتـار أن العـصر المـا بعـد الحداثـوي هـو عـصر التشـكيك ومـوت التعاريـف المنطقيـة. فالتشـكيك هـو نتيجـة حتميـة للتطـور الحاصـل في العلـوم، كـما يقـول ليوتـار فـإن مـا يمكـن أن يُقـوَّم بوصفـه ثقافـة معـاصرة مـن قبيـل موسـيقى الـروك ومشـاهدة البرامـج الغربيـة، وتنـاول وجبـات ماكدونالدز... الـخ إنمـا هـو نمـط مـن أنمـاط مـا بعـد الحداثـة. ويمكـن تلخيـص التحديـدات التـي قـال بهـا ليوتـار حـول مـا بعـد الحداثـة بمـا يـلي:

- نهاية عصر ابتكار النظريات أو النظريات الشاملة في مجال السياسة والاجتماع.
- فقدان نظرية مطلقة في مجال الأخلاق والقيم.
- التشكيك الأخلاقي (moral skepticism) سوف يفضي في النهاية إلى عالم اعتباري.
- إعطاء المعنى أهمية استثنائية.

ومن جهته، يذهب جيمسون إلى أن عوامل ظهور ما بعد الحداثة هي عبارة عن:

- فقدان العمق وضعف النظرة إلى التاريخ.
- الخمود العاطفي الذي حصل في العصر الما بعد الحداثوي.

وإذا كانـت مـا بعـد الحداثـة، هـي الاعتقـاد باسـتحالة تأصيـل أي معرفـة أكانـت دينيـة أم علميـة، فـإن الحداثـة هـي عـلى العكـس مـن ذلـك، أي أنهـا ليسـت سـوى الإيمـان بإمكانيـة تأصيـل المعـارف. وهكـذا فـإن وضـع مـا بعـد الحداثـة يتّصـف بعـدم التأصيـل، أي بعـدم الاعـتراف بـأن هنـاك قيـماً ثابتـة، وعـلى هـذا الأسـاس يلاحـظ العلـماء أن مـن صفـات مذهـب مـا بعـد الحداثـة: الذاتيـة، والتفكيكيـة، والتعدديـة، والاختـلاف، والعشـوائية.

إذاً، يختـص مصطلـح «مـا بعـد الحداثـة» بوجـود عـدد كبـير مـن التعريفـات تتسـاوى مـع عـدد مـن المظاهـر التـي تسـفر عنهـا الممارسـات المندرجـة تحـت هـذ العنـوان. فهـذا المصطلـح يشـكل جـزءاً مـن مفـردات فـروع المعرفـة المختلفـة: الأدب، والفـن التشـكيلي، والمعـماري، ووسـائل الإعـلام، والسـينما، والسياسـة، وكذلـك الفلسـفة. بـل أكـثر مـن ذلـك فـإن هـذا المصطلـح دخـل الى مفـردات علـم الأديـان واللاّهـوت.

لكـن هنـاك مـن الباحثـين مـن يدعـو، في ظـل الغمـوض والتعـدد الـذي يكتنـف المفهـوم،

الى التحديد التالي: يجب أن يعترف الجميع بأن «ما بعد الحداثة» توجد باعتبارها خبرتنا، أو معرفتنا المتأخرة بالحداثة، وبأنها رد فعلنا أو استجابتنا الفكرية والأخلاقية والجمالية لهذه النهاية، أي نهاية الحداثة. وهذا الادعاء التاريخي الأساسي لما بعد الحداثة يقودنا بشكل طبيعي تماماً الى فحص علاقتها الحرجة بالحداثة.

موجز ما ذهبنا إليه، يفتح لنا نافذة على القول، أن الحداثة وما بعدها ضفتان لنهر معرفي واحد، وهما بهذه المثابة يستويان على منطق داخلي مشترك، اي بوصفهما حركة جوهرية لعالم يمضي قدماً في اطواره التاريخية المتعاقبة.[1]

إن أي محاولة لفهم فكرة عصر ما بعد الحداثة تفترض مسبقاً فقدان الثقة بالحداثة ومساءلتها معاً. لقد كشفت التجربة التاريخية على أن التطور التكنولوجي لا يقود بالضرورة الى بناء عالم أفضل. بالأحرى، قاد في أحوال عديدة، الى تحطيم المجتمعات وتقويض بيئاتها الإجتماعية. ومن الواضح أيضاً أن العقلانية لم ترتفع الى المستوى الذي كانت تتوقعه الحداثة.

وعلى الضد من الحداثة فإن ما بعد الحداثة تنظر الى التاريخ باعتباره عملية دائرية متشعبة المسارات، وليس عملية خطية تتجه دوماً في مسار إيجابي تقدمي. كما أن الاستمرارية مع الماضي خاصية ملازمة لها. وبتعبير آخر فكما أن ما بعد الحداثة مشغولة بالنظر الى التقاليد والأساليب القديمة وكذلك الثقافات فإنها أيضاً تبتكر أفكاراً جديدة وممارسات جديدة، وتقطع مع التقاليد. أي أنها تمزج القديم بالجديد. ولهذا فإنها تعجُّ بالتناقضات. ولا غرابة أن يجد الناس أنفسهم محصورين دائماً بين ما هو جديد كالاكتشافات التكنولوجية الجديدة، والأشكال الجديدة من التسلية، وابتداع أساليب جديدة... الخ، وبين ما هو قديم كالبحث عن الأصالة، والعودة الى الجذور، والنوستالجيا...الخ. بل هناك من يجد رابطة وثيقة بين عصر ما بعد الحداثة والإحيائية العرقية ـ الدينية (الأصولية)، إذ رأوا في الأصولية محاولة لحل إشكالية العيش في عالم مليء بالتناقضات والشكوك المتطرفة.

- إنّ عالم ما بعد الحداثة يتغير بسرعة ويعاني من الشيزوفرينيا والتشتت واللااستمرارية والفوضى. لكنه يتصف أيضاً بروح التعددية: يسمح بالأصوات المختلفة وبتعايش

[1]ـ محمود حيدر ـ الحداثة وما بعد الحداثة ـ ضرورة استئناف التعريف ـ راجع موقع دلتا للأبحاث المعمّقة.
www.khitabdelta.org

الثقافات وامتزاجها لخلق ثقافة جديدة. إلا أن التعددية، على أيّ حال، لا تمثّل سوى جانب واحد من العملة. ففي الوقت الذي نزداد وعياً بالتنوع والاختلاف والاختلاط الثقافي نكتشف أيضاً أن ما بعد الحداثة تمتاز ببزوغ ثقافة كونية مهيمنة عملت قنوات الاتصال على نشرها، تربط ما بين الشعوب ربطاً لم نشهد له مثيلاً من ذي قبل. وأُطلِقَ، في الغرب على المجتمعات ما بعد الصناعية مجتمعات ما بعد الحداثة بسبب الانتقال من الصناعات الثقيلة إلى الالكترونيات وتكنولوجيا الكمبيوتر والنمو السريع لقطاع المعلومات والقطاع الخدمي. يقرن البعض ما بعد الحداثة بالرأسمالية المتأخرة التي تمّ فيها تحويل كل جانب من حياتنا الاجتماعية والثقافية الى نشاط تجاري. ولئن كانت هذه التصنيفات قابلة للأخذ والرد إلا أن التعايش بين ما بعد الحداثة وعصر الإعلام وتوافقهما أضحى مقبولاً بعامة[١].

- يعتبر الشك عنصراً أساسيّاً من روح ما بعد الحداثة التي ترفض النظر الى العالم بصفته وحدةً كلّيّةً كما ترفض الأجوبة الكاملة، إذ إنها أخضعت الأيديولوجيات والنظريات، أو ما يسمى «السرديات الكبرى»، التي حاولت أن تشرح الشرط الإنساني بكليته، إلى التساؤل مراراً. بدلاً من ذلك يسعى علماء اجتماع ما بعد الحداثة الى شرح خصوصيات ما هو محلي ومرتبط بالسياق. وعلى العموم يشكك مفكرو ما بعد الحداثة بالتقاليد الأورثوذكسية وبتجانس المجتمعات وبالحقائق وبالتعميمات، لا سيما تعميمات الرجل النخبوي الأبيض ـ العمود الفقري لفكر الحداثة ـ والتي فقدت الآن مصداقيتها السابقة وقوة تأثيرها[٢].

- ويبحث من يسمون أنفسهم «ما بعد حداثيين» عن ثراء المعنى أكثر مما يبحثون عن الوضوح، ويؤثرون «كلاهما ـ و» على «إما ـ أو». إنهم يستحضرون المعنى بمستوياته العديدة ويجمعون الاحتمالات المختلفة للتفسير. كما أنهم يميلون الى كسر الحواجز ما بين فروع علم الاجتماع. فهم يؤكدون على أن هذه الحواجز اصطناعية تعمل على حجب الترابط الداخلي للظاهرة الاجتماعية. وهذا بدوره مرتبط بقبول تعدد المنظورات وتحلل الحواجز والاستقطابات القديمة المتعددة. مثلاً، تحلل الحواجز بين الفلسفة والسوسيولوجيا والتاريخ والنقد الأدبي والتحليل النفسي[٣].

[1]ـ نادية صادق العلي ـ مدخل إلى ما بعد الحداثة ـ ترجمة أحمد ناهد ـ فصلية «أبواب» العدد 13ـ صيف 1997
[2] ـ المصدر نفسه
[3]ـ المصدر نفسه .

- يقول بعض المفكرين أن عصر ما بعد الحداثة لا يلي عصر الحداثة مباشرة. لقد انبثق من عصر الحداثة وشكل قطيعة مع ما أسماه الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار، سرديات الحداثة الكبرى. ويرى مفكرون آخرون أن ما بعد الحداثة تقطع، في بعض الأحيان، نقديّاً مع الحداثة، وفي أحيان أخرى تتبع فقط مبادئ الحداثة. غير أنه من الضروري أن نفهم أن ما بعد الحداثة لا تعني زمنياً للمجيء بعد الحداثة. إنها موجودة قطعاً أو رفضاً.

وعلى الرغم من أن حركة ما بعد الحداثة الفكرية والجمالية تزداد ذيوعاً وقبولاً، إلا أننا، مع ذلك، لا نعرف ما هي بوضوح. وحقيقة الحال أن الوضوح ليس علامة أساسية من علاماتها. فالصعوبة التي تواجهنا في تعريفها ليست متأتية من انها في طور التكوين، وإنما لأنها ترفض التعريفات الصارمة. هذا فضلاً عن أن اللغة التي يكتب بها مفكروها (كتّاباً وفنانين) لا تنشد الوضوح بقدر ما تستولد التعمية. بهذا المعنى فإن ما بعد الحداثة لا تخاطب سوى من يقوى على تفكيك «شيفرة» كتابها. وهي بذلك تعمل على خلق نخبة جديدة لها لغتها الخاصة وإن عارض دعاتها بشدة نخبوية الرجل البرجوازي التقليدية. لذا فإن الشكل العام لفكر ما بعد الحداثة يعمل على إبعاد الآخرين بينما لا يرمي محتواها إلا إلى العكس. أي أن كتّاب ما بعد الحداثة وقعوا، برغم نقدهم الشديد للغة الحداثة الاصطلاحية، في الخطأ نفسه لسوء الحظ. وقد انتبه بالفعل عدد من الباحثين إلى هذه المعضلة فبدأوا يكتبون بلغة مفهومة.

في زمن متأخر من الجدل حول ماهية وهوية ما بعد الحداثة، سيحدث أن انبرى عدد من المفكرين والكتاب في الغرب وفي العالم العربي إلى البحث المتجدد في عالم الفلسفة الاجتماعية عن مصطلح جديد يعكس طبيعة الحقبة التي بلغها تطور المجتمع العالمي مع بداية الألفية الميلادية الثالثة.

# السوبر حداثة

## منهج علمي غايته بلوغ المعرفة القصوى

**حسن عجمي**[*]

في هذا البحث من «عالم المفاهيم» يطرق الباحث حسن عجمي مفهوماً مستحدثاً لا يزال قيد التداول المحدود ضمن بيئات فكرية وأكاديمية متخصصة في الغرب، وكذلك في بعض البيئات المهتمة بالفكر والفلسفة السياسية المعاصرة في العالمين العربي والإسلامي. مفهوم «السوبر حداثة» أو ما ذهب إليه بعض المفكرين فأطلقوا عليه تارة تسمية الميتا ـ حداثة وطوراً «الحداثة الفائقة». هو ما سيتناوله الباحث بجلاء مقدماته ومبانيه العلمية والفلسفية.

المعلوم أن لهذا المفهوم ارتباطاً وثيقاً بما سبقه من مفاهيم ومصطلحات تتعلق بالحداثة وما بعدها والتطورات المعرفية التي رافقتهما على امتداد قرون خلت. ولذا سنرى كيف أن الباحث لجأ إلى المرور على تعاريف الحداثة في سياق تأصيله لمفهوم «السوبر حداثة» موضوع هذا البحث. وهو بحث جدير بالاهتمام، والنقد والتمحيص من قبل النخب الفكرية، لما يحمل في طيّاته من حالة الشكّ الصارخة وعدم اتخاذه موقفاً أمام صدق القضايا أو كذبها، حيث يجعل القضايا كلّها ممكنة جرّاء قبوله التناقض الداخلي. ولا نعدم الرأي لو قلنا إن نظرية السوبر حداثة هي أقرب إلى أن تكون سفسطة متطوّرة، طوّرها المناخ اللامعرفي الحديث والانفلات الفكري المنقلب حتى على نفسه..

**(المحرر)**

الحداثة ـ على ما هو شائع ـ هي المذهب المؤمن بوجود منهج عقلي فلسفي أو علمي مقبول ويوصلنا إلى المعرفة؛ وبالتالي هي المؤمنة بتأصيل المعارف. وإذا كانت

---

* ـ باحث وأستاذ الفلسفة الإسلامية والألسنيات في جامعة ولاية أريزونا ـ أميركا.

مـا بعـد الحداثـة، كـما يقـول محمـد أركـون، هـي الاعتقـاد باسـتحالة تأصيـل أي معرفـة أكانـت دينيـة ام علميـة[1]، فـإن الحداثـة ليسـت سـوى الإيمـان بإمكانيـة تأصيـل المعـارف. أمـا آخـرون فيذهبـون إلى أن مـا بعـد الحداثـة هـي تلـك المتصفـة بمبـدإ اللاحتميـة المطابـق أو الشـبيه بمبـدإ اللاحتميـة في ميكانيـكا الكـمّ. وبهـذا المعنـى، يتصـف مذهـب مـا بعـد الحداثـة بالذاتيـة، والتفكيكيـة، والتعدديـة، والاختـلاف، والعشـوائية... الـخ[2].

أمـا السـوبر حداثـة فهـي المذهـب الـذي يسـتخدم مفاهيـم ومناهـج مـا بعـد الحداثـة مـن أجـل الوصـول إلى الهـدف الأسـاسي للحداثـة، ألا وهـو المعرفـة. مثـال ذلـك محـاولات العلـماء والفلاسـفة في تفسـير ميكانيـكا الكـمّ. بالنسـبة إلى ميكانيـكا الكـمّ، مبـدأ اللاحتميـة أو مبـدأ اللامحـدد يحكـم العـالم. يقـول هـذا المبـدإ انـه مـن غـير الممكـن تحديـد مـكان الجسـيم وسرعتـه في آن معـاً. وقـد انشـغل العديـد مـن العلـماء ومـا زالـوا منشـغلين بتفسـير هـذا المبـدأ. بعضهـم يفـسره عـلى أسـاس ان الوعـي الإنسـاني يحـدد مـا يحـدث في عـالم الجسـيمات، وبعضهـم الآخـر يفـسره مـن خـلال نفـي وجـود هويـة الجسـيمات بحيث تصبـح غـير مختلفـة عـن بعضهـا بعضـاً الـخ. نجـد هنـا اسـتخدام مفهـوم اللاحتميـة أو اللامحـدد وهـو مفهـوم مـا بعـد حداثـوي مـن أجـل الوصـول إلى المعرفـة وهـو الهـدف الحداثـوي. مـن هنـا، السـوبر حداثـة تسـتغل مـا بعـد الحداثـة للوصـول إلى أهـداف الحداثـة.

أمـا علـم الأفـكار فهـو جـزء أسـاسي مـن السـوبر حداثـة. بمـا أن علـم الأفـكار يـدرس الأفـكار الممكنـة وكيفيـة تطبيقهـا في ميادين مختلفـة كأن يطبـق مبـدأ اللامحـدد عـلى المجتمع والتاريـخ، فهـو بذلـك يسـتخدم مفاهيـم مـا بعـد الحداثـة كـما تفعـل السـوبر حداثـة. ويسـعى علـم الأفـكار نحـو التوصـل إلى معرفـة العـوالم الممكنـة التـي قـد تشـبه عالمنـا الواقعـي والتـي تضمـه. وبمـا أن الحداثـة تهـدف إلى معرفـة عالمنـا الواقعـي، فـإن هـدف هـذه الأفـكار يتطابـق أحيانـا مـع هـدف السـوبر حداثـة. كل هـذا يرينـا أن علـم الأفـكار يسـتخدم مـا بعـد الحداثـة مـن اجـل تحقيـق هـدف الحداثـة بشـكل غـير مبـاشر. مـن هنـا يشـكل علـم الأفـكار جـزءاً أساسـياً مـن السـوبر حداثـة.

لا يهـدف علـم الأفـكار إلى معرفـة العـالم الواقعـي بشـكل مبـاشر بـل يـدرس العـوالم الممكنـة. وبذلـك يختلـف عـن الحداثـة لأنهـا تُعنـى بدراسـة الواقـع والحصـول عـلى معرفـة

---

[1] ـ انظر: محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. ترجمة وتعليق: هاشم صالح. الطبعة الاولى 1999. دار الساقي. ص9.

[2]- **Hans Bertens: The Idea of The Postmodern. Routledge. 1995.**

الواقع. كما أن علم الأفكار لا يسعى إلى نقد المعرفة ورفضها كما تفعل ما بعد الحداثة لأن علم الأفكار يهدف إلى الحصول على المعرفة بالعوالم الممكنة؛ فهو يبني تلك المعرفة. وبذلك يختلف علم الأفكار عن ما بعد الحداثة. الآن، بما أن علم الأفكار يختلف عن كل من الحداثة وما بعد الحداثة فهو يشكل مذهبا متكاملاً في السوبر حداثة التي تحاول الخروج من مفهومي الحداثة وما بعدها.

علم الأفكار هو العلم الذي يدرس الأفكار الممكنة. أي أن موضوعه هو دراسة المذاهب الفكرية كافة (الفلسفية والعلمية والاجتماعية والأدبية الخ) شرط أن تكون هذه المذاهب لم تنشأ بعد. فهدفه الأولي هو بناء المذاهب والأفكار الجديدة ومحاولة الدفاع عنها ورؤية فضائلها (ونواقصها إذا أمكن) شرط أن لا يعتبرها المؤلف هي حقا مذاهبه وأفكاره. بمعنى آخر، علم الأفكار يحاول أن يتوصل إلى تحديد مجموعة الأفكار والمذاهب الفكرية التي من الممكن ان توجد أو التي من الممكن أن يفكر بها فرد ما في عالم ما أو التي من الممكن ان تكون صادقة في عالم ما.

**ما الفائدة من وراء هذا العلم وما وظيفته؟**

يُساهم هذا العلم في إعطاء العالم حجة معرفية لكي يكتب وينشر ما فكر به رغم انه غير مقتنع كلّيّاً بما كتب أو فكّر به. هذا لأن هذا العلم يدرس الأفكار الممكنة والتي قد لا يعتنقها أو قد لا يؤمن بها مؤلفها أو اي فرد آخر. من هنا، لا يحتاج العالم إلى قضاء مزيد من الوقت لكي تحدث التجارب والخبرات الداعمة لفكرته هذه أو تلك. في الآن ذاته عندما نحدد الأفكار الممكنة نساهم في البحث الفلسفي والعلمي؛ فإذا ما وضعنا أمامنا معظم الأفكار التي من الممكن التفكير فيها قد يختار العالم مذهبا منها ويطوره مما يساهم في بناء المعرفة والبحث العلمي. هذه بعض الحجج البراغماتية وراء خلق هذا العلم. والحجة الأساسية الداعمة لهذا العلم هي انه يتجنب المذهب الشكي؛ فحتى لو كان الشك صادقاً ما زلنا قادرين بحق دراسة ما يمكن أن يكون صادقاً.

**القدرة التفسيرية**

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ الحجة المعرفية وراء هذا العلم، أي الوظيفة المعرفية لهذا العلم، تكمن في أنه يملك قدرة تفسيرية ناجحة. فهو قادر على أن يفسر بعض الظواهر. من هنا، فإنّ علم الأفكار يشكل نظرية أو مذهبا قائما بذاته، لديه القدرة على ان يفسر

لماذا نشأت بعض الأفكار والمذاهب في الماضي، كما لديه القدرة على التنبؤ بالأفكار والمذاهب التي قد تنشأ في المستقبل. لا نستطيع البرهنة على هذا الدور سوى من خلال تقديم مثل عملي على ذلك. سنختار فكرة اللامحدد Indeterminated كميدان لعملنا.

وجدت فكرة اللامحدد في التراث الفكري الغربي. نجد أن كانط طبقها على العقل والإدراك، بينما هيغل طبقها على الوجود[1] فلا عجب من انتقال هذه الفكرة، التي شغلت التراث الغربي، إلى العلم. وبالفعل هذه الفكرة قد تشخصت في ميكانيكا الكمّ التي تقول انه من غير المحدد سرعة الجسيم ومكانه. اعتماداً على انتشار فكرة اللامحدد، ومن منطلق علم الافكار كونه يدرس الأفكار التي من الممكن خلقها، نستطيع ان نتنبأ بأن فكرة اللامحدد سوف تطبق في علم الاقتصاد. بالفعل لقد طبقت مؤخراً[2] ,هذا دليل على صدق هذا التنبؤ، وبذلك هو دليل على صدق علم الأفكار وقدرته التفسيرية، فلقد فسر ظاهرة معينة ألا وهي لماذا نشأ مذهب جديد في علم الاقتصاد يدعي دراسة الاقتصاد من خلال فكرة اللامحدد.

من هذا المنطلق بالذات وبفضل علم الأفكار نستطيع أيضا التنبؤ بتطبيق فكرة اللامحدد في ميدان تحليل مفهوم المعنى. بالفعل أنتج كوين مذهبا في المعنى يدّعي ان المعنى غير محدد[3]، ينجح علم الأفكار في تفسير لماذا نشأ هذا المذهب في المعنى في وقت نشوئه بالذات. لقد نشأ هذا المذهب في القرن العشرين ومن بعد تطوير ميكانيكا الكمّ بسبب أن فكرة اللامحدد هي جزء من التراث الغربي المتمثل في مذاهب عدة كمذاهب كانط وهيغل وميكانيكا الكمّ. بالنسبة إلى علم الأفكار، الأفكار التي تتخذ حيزاً أساسيّاً أو غير أساسي في الفكر البشري قد ينتشر تطبيقها في ميادين عدة. وبذلك بما أن فكرة اللامحدد اتخذت حيزاً معيناً في الفكر البشري فمن الممكن تطبيقها في الاقتصاد والمعنى. هذا ما حصل بالذات. هنا تكمن قدرة علم الأفكار في التفسير.

من جهة أخرى، ومن منطلق علم الأفكار، نستطيع بحق تطبيق فكرة اللامحدد في ميادين وحقول عدة. هذا ما سنقوم به تفصيليّاً، الآن. علم الأفكار يدعونا إلى دراسة

[1] ـ See Kant: Critique of pure Reason & Hegel: Phenomenology of Spirit.

[2] ـ See: George Soros: Open Society. 2000. Little، Brown and Company.

[3] ـ See: Quine: Word and Object. 1960. M.I.T press.

الأفـكار الممكنـة، ومـن ضمـن هـذه الأفـكار فكـرة تطبيـق فكـرة اللامحـدد في حقـول معرفيـة مختلفـة. وبذلـك يتنبـأ علـم الأفـكار بتطبيـق فكـرة اللامحـدد في ميادـين عـدة. هنـا تكمـن قـدرة علـم الأفـكار عـلى التنبـؤ بظواهـر فكريـة معينـة. فمثـلاً، يتنبـأ بتطبيـق فكـرة اللامحـدد في علـم البيولوجيـا. فـإذا تـم ذلـك، حينهـا يتعـزز صـدق علـم الأفـكار. مـن هنـا، علـم الأفـكار يشـكل نظريـة علميـة ولا يشـكل فقـط نظريـة فلسـفية. كـما أن علـم الأفـكار يتنبـأ وبذلـك بُحِث في تطبيـق فكـرة اللامحـدد في ميادـين مختلفـة. لكـن مـا هـو اللامحـدد؟ لقـد عرفنـا اللامحـدد في كتـاب «مقـام المعرفـة ـ فلسـفة العقـل والمعنـى» عـلى انـه ليـس سـوى عـدم وجـود الزمـان والمـكان في عـالم مـا دون الـذرة. فـإذا طبقنـا هـذه الفرضيـة عـلى العـالم الـذري أي العـالم المـرئي فسـوف نحصـل عـلى نظريـة جديـدة في الفيزيـاء. لكنـي أدع هـذه المهمـة للقـارئ.

هنا ندخل في ديموقراطية الثقافة؛ فلكل منا حق في دراسة ما هو ممكن.

## في المنهج

لقـد حددنـا موضـوع علـم الأفـكار، لكـن مـا هـو منهجـه؟ لا يوجـد منهـج محـدد لـه، بـل بفضـل بنـاء أي فكـرة ممكنـة أو مذهـب ممكـن نبنـي منهجـاً ممكنـاً. فتتنـوع المناهـج، وتنوعهـا أفضـل مـن أن نسـجن في منهـج واحـد ومحـدد. مثـلاً، مـن خـلال دراسـتنا لكيفيـة تطبيـق اللامحـدد عـلى مواضيـع عـدة نبنـي في الحقيقـة منهجـاً جديـداً ألا وهـو القائـل: لا بـد مـن دراسـة الأشـياء مـن خـلال أنهـا غـير محـددة. فالظواهـر غـير محـددة، والنصـوص غـير محـددة، والمعرفـة والواقـع غـير محددـين، جواهرنـا (جوهـر الإنسـان وجوهـر الطبيعـة الـخ) غـير محـددة. المنهـج ليـس سـوى تطبيـق هـذه الأفـكار والمسـلمات في دراسـاتنا والكشـف عـن مـدى نجـاح هـذه الدراسـات.

لا بـد مـن مقارنـة بسـيطة هنـا، بينـما المنهـج التفكيـكي يقـوم بتفكيـك النصـوص أي بالكشـف عـن اللامعقوليـات التـي تبنـي عليهـا النصـوص، منهـج علـم الأفـكار يقـوم بتحديـد الأفـكار التـي مـن الممكـن ان توجـد أو مناهـج مختلفـة تتنـوع مـع تنـوع العـوالم الممكنـة التـي يـراد دراسـتها. توجـد عـوالم ممكنـة تتكـون مـن الأفـكار الممكنـة التـي لم تفكـر بهـا البشريـة، ومـن خـلال حجبهـا واقصائهـا حـددت الأفـكار التـي سـيطرت عـلى فكـر البشريـة. مثـل عـلى ذلـك أن الظواهـر محـددة فإمـا أنـك إنسـان وإمـا أنـك حيـوان. هـذه الفكـرة

سيطرت على عقولنا. لكن في المقابل توجد عوالم فكرية حيث الظواهر غير محددة بل تقسيمنا إلى إنسان وحيوان هو تقسيم اعتباطي.

**التفكير الممكن**

توجد طرق عديدة في التفكير منها طريقة جديدة تدعى التفكير الممكن. لنقسم بحثنا في اتجاهين: أولا، يوجد الموقف الداعي إلى أننا نملك الحق بأن نعتقد باعتقاد ما إذا لم توجد حجة أو دليل ينقض اعتقادنا. موقف آخر معارض يقول أننا لا نملك الحق في أن نعتقد باعتقاد ما إلا إذا كانت لدينا حجة أو دليل على صدق اعتقادنا. الموقف الأول لا يلزمنا بأن نبرهن على ما نعتقد، بما أن الموقف الاول لا يلزمنا على أن نبرهن على ما نعتقد، فيحق لنا الاستمرار في الاعتقاد بصدق ما نعتقد رغم أنه من الممكن أن تكون معتقداتنا كاذبة، فيشجعنا على أن لا نبحث عمّا ينقض معتقداتنا فيخرجنا هذا الموقف عن الصواب والبحث العلمي؛ فينهي البحث العلمي قبل أن يبدأ. أما التفكير الممكن فلا ينهي ولا يقضي على البحث العلمي قبل ان يبدأ لأنه يدعونا إلى إنشاء نظريات وأفكار من الممكن ان توجد أو يفكر بها مما يستدعي الأفكار والمعتقدات التي قد تنقض معتقداتنا ومسلماتنا.

الموقف الثاني يلزمنا بتقديم براهين على صدق ما نعتقد لكي تشكل معتقداتنا معرفة أو علما. لكن من الممكن أن ألاّ نملك مثل تلك البراهين مما يجعل معظم أو كل معتقداتنا لا تشكل معرفة أو علما وبذلك نسقط في الشك المعرفي. أي نسقط في الشك بصدق اي معتقد لدينا أو لدى الآخرين. أما التفكير الممكن فلا يسوقنا نحو المذهب الشكي لأنه يدعونا إلى بناء الأفكار التي من الممكن ان توجد والتي من الممكن ان تنقد معتقداتنا ومسلماتنا، لكنه في المقابل لا يدعونا إلى الاقتناع أو الإيمان بها ورفض ما نعتقد. بكل بساطة، التفكير الممكن لا يلزمنا بتقديم براهين على ما نعتقد في عالمنا الواقعي بل يدعونا إلى أن نتصور أننا علماء أو فلاسفة نسكن في عالم ممكن حيث علينا أن نفكر بما يفكر ويعتقد به هؤلاء الغرباء.

التفكير الممكن هو دعوة إلى الخروج مؤقتا من معتقداتنا والادعاء بأننا نعتقد بمعتقدات اخرى. طبعا هذا الخروج لا بد ان يعتمد على أصول البحث الموضوعي أو العلمي. التفكير الممكن دعوة للانفتاح على المعتقدات الممكنة أو المحتملة. هذه

وظائفه وليست تحليلات لمفهوم «التفكير الممكن». التفكير الممكن دعوة نحو التغيير وعدم عبادة الأوثان الفكرية؛ كل واحد منا يستطيع الآن أن يتفلسف وينشئ نظريات علمية. في ميدان علم الأفكار، تلك الأفكار والمذاهب والنظريات التي تعبر عنها هي ليست ما تعتقد أو تعلم بل هي فقط ما قد تعتقد وتعلم؛ علم الأفكار تمهيد لما قد يعتقد ويعلم الآخرون.

ثانياً، بالإضافة إلى الموقفين السابقين يوجد المذهبان التاليان:

أـ لا بد ان تتخذ موقفا من كل مسألة. فإذا سألناك عما هو الجمال عليك ان تجيب. وإذا سألناك عما هو التحليل الصادق للعمل الخير، عليك أن تجيب الخ.

ب ـ ليس من الداعي أن يكون لديك موقف من كل مسألة؛ بل لديك الحق في أن تمتنع عن الحكم.

الاتجاه الأول يدعوك إلى أن تكون لديك اعتقادات أو نظريات عن معظم الأشياء أو كلها. لكن إذا قمت بذلك، فسوف ينتهي البحث العلمي. فمثلاً، إذا اعتقدت بأن نظرية أينشتاين هي النظرية الصادقة عن الكون، إذاً بحثك العلمي في الكون سينحصر ضمن تلك النظرية، وبذلك ينتهي حقا البحث العلمي الخلاق. لكن التفكير الممكن يتجنب هذه المشكلة. فهو لا ينهي البحث العلمي بل يشجعه ويطوره لأنه يدعوك إلى التفكير بأفكار من الممكن وجودها أو التفكير فيها. وبذلك يستمر البحث العلمي وإن كنت مثلاً مقتنعاً بأن هذه النظرية أو تلك صادقة؛ فما زلت قادرا على التفكير بنظريات اخرى وإبداع نظريات جديدة ومختلفة.

أما الاتجاه الثاني فيقول: لك الحق في أن تمتنع عن الحكم فلا تشكل معتقدات في كل مجال من مجالات العلوم لأنك لا تستطيع ان تعرف كل الحقائق والحجج أو الدلائل لكي تكتشف أي نظرية هي الصادقة أو المقبولة في كل مجال من مجالات البحث. وبذلك إذا كنت أديبا مثلا فسوف يشجعك هذا الاتجاه على عدم التفكير بالفيزياء رغم أنك قد تفكر ببعض النظريات الفيزيائية الممكنة. هذه هي مشكلة هذا الاتجاه فهو يضع حدوداً لكل باحث ويحصره في مجاله التخصصي. أما التفكير الممكن فيتجنب هذه المشكلة بل يدفع المثقفين كافة وحتى غير المثقفين نحو التفكير والإبداع في أي

مجال قد يلامسون به الحقيقة من بعيد أو قريب، وبذلك يدفن الحدود بين المجالات المختلفة في البحث والعلوم. هذا لأنه لا يدعوك إلى أن تمتنع عن الحكم على أساس أنك لا تملك كل المعارف. فلا أحد يملكها كلها. بل التفكير الممكن يقدم لك أساساً معرفيّاً من خلاله تستطيع بحق أن تحكم على صدق هذه النظرية أو تلك رغم أنك تفتقر إلى العدة المعرفية الكاملة والتي لا يملكها أحد. وبذلك يستمر البحث ويزدهر.

### البحث عن العلم وتجنب التناقض

إذا قبلنا بصدق نظرية العلم المثبتة في كتاب «مقام المعرفة ـ فلسفة العقل والمعنى». سيتضح أن علم الأفكار هو علم يبحث عن النظريات العلمية. بالنسبة إلى تلك النظرية، النظرية العلمية هي النظرية الصادقة في عالم ممكن شبيه بعالمنا. لكن علم الأفكار هو العلم الذي يدرس العوالم الممكنة الشبيهة بعالمنا وغير الشبيهة به. من هنا فإنّ علم الأفكار يدرس النظريات العلمية بل يحاول أن يكتشف ما هي. علم الأفكار لا يكتفي بذلك بل هو العلم المؤُسس للعلوم. هذا لأنه يسعى ف نماء النظريات التي من الممكن ان تكون صادقة في أي عالم ممكن، ومن ضمن هذه العوالم الممكنة توجد العوالم حيث تُكشَف النظريات العلمية.

بالإضافة إلى ذلك، لعلم الأفكار فضيلة كبرى هي أنه يساعد الباحث على عدم القلق بالنسبة إلى السقوط في التناقض. بمعنى آخر، إذا كنا نقوم بأبحاثنا من منطلق علم الأفكار فيحق لنا أن نُنشئ نظريات مختلفة بل مناقضة لبعضها بعضاً. هذا لأننا ندرس فقط الأفكار التي من الممكن ان تبنى والتي لا نعتقد بصدقها، أو التي اعتقادنا بها محدود. طبعا، هذا لا يعني أنه يحق لنا أن نسقط في التناقض في النظرية نفسها.

### علم الأفكار والفلسفات الأخرى

من منطلق علم الأفكار نستطيع بحق أن نسلم بفلسفة ما أو أخرى وننطلق في العمل ضمن ميدانها. هذا لأنه بالنسبة إلى علم الأفكار نحن نعنى ببناء الأفكار التي من الممكن التفكير فيها ولا نتخذها كمعتقدات نهائية لنا. من هنا يحق لنا أن نخوض في الفلسفة التحليلية محاولين أن نقدم تحليلات جديدة أو شبه جديدة للمفاهيم. لا يكتفي علم الأفكار بهذا بل يشرع ما يقوم به الفلاسفة والعلماء. هذا لأنه علم يدرس

النظريـات التـي مـن الممكـن ان تكـون صادقـة، وكل مـا قـام بـه الفلاسـفة والعلـماء عـلى مـر التاريـخ هـو البحـث عـن النظريـات التـي مـن الممكـن ان تكـون صادقـة. هـذا العلـم ليـس علـماً «جديـداً» لأنـه أصـل العلـوم.

إذا دفعنـا السـوبر حداثـة أو علـم الأفـكار إلى أقصـاه، تصبـح مهمتنـا أن نضـع مـا هـو صـادق أو مـا نعرفـه بـين مزدوجـين ونتناسـاه، وأن نبحـث عـما مـن الممكـن ان يكـون صادقـاً رغـم كذبـه في عالمنـا. هـذا هـو المذهـب الفلسـفي الـذي يدعـو إلى بنـاء النظريـات الكاذبـة. فتاريـخ الفلسـفات والعلـوم تاريـخ النظريـات الكاذبـة.

## في معناها ومبانيها النظرية والعملية

بينـما تـدرس الحداثـة العـالم الواقعـي وتعتـبره قائمـاً بذاتـه ومسـتقلاً عـن العقـل، تـرى مـا بعـد الحداثـة ان العـالم غـير مسـتقل عـن العقـل، بـل هـو نتيجـة بنـاءات عقليـة. بالنسـبة إلى الحداثـة العـالم موضوعـي، لكـن مـا بعـد الحداثـة تقـر بأنـه غـير موضوعـي؛ وعـلى سـبيل المثـال تقـول مـا بعـد الحداثـة. «إن العلـوم لا تـدرس الكـون كـما هـو بـل تخلقـه مـن خـلال دراسـته»[1].

أمـا السـوبر حداثـة فتتجنـب المذهبـين السـابقين حـين تـدرس الممكنـات كممكنـات. فالممكـن ـ حسـب مذهبهـا ـ قائـم بذاتـه، أي انـه مسـتقل عـن العقـل، ومعتمـد عـلى العقـل في آن. الممكـن موضوعـي، قائـم باسـتقلال في العـالم الواقعـي، وذاتي أي ليـس سـوى بنـاء عقـلي في الآن ذاتـه. هـو موضوعـي وقائـم بذاتـه في العـالم الواقعـي لأنـه صفـة للكـون؛ كأن تكـون إمكانيـة وجـود حصـان طائـر صفـة للكـون كصفـة أنـه لا بـد مـن وجـود ظـروف معينـة أو أسـباب معينـة ليوجـد حصـان طائـر. ومـن جهـة اخـرى، الممكـن معتمِـدٌ عـلى العقـل، بـل هـو بنـاء عقـلي لأن مـا نتمكـن مـن تخيلـه أو التفكـير فيـه لا بـد أن يكـون ممكنـاً (في حـال عـدم تناقضـه) والعكـس صحيـح. عـلى هـذا الأسـاس تتخطـى السـوبر حداثـة الانقسـام التقليـدي القائـم بـين اعتبـار الكـون مسـتقلاً عـن العقـل واعتبـاره معتمـداً عليـه.

الحداثـة ـ كـما تبـيّن لنـا سـابقاً ـ تعـترف بنظـام فكـري واحـد صـادق ومقبـول، أمـا مـا بعـد الحداثـة فتتجـه نحـو التعدديـة، لتقـول بعـدم أفضليـة نظـام فكـري أو سـلوكي عـلى نظـام آخـر،

---

[1] ـ Henry Pollack: Uncertain Science... Uncertain Word. Cambridge University Press P8. 2003.

ومـن هنـا تدافـع مـا بعـد الحداثـة عـن البراغماتيـة التعدديـة في المجتمـع[1]. لكـن السـوبر حداثـة هـي حالـة التعدديـة في الفـرد ذاتـه. فمـن غـير الـضروري أن يكـون للفـرد نظـام فكـري واحـد، بـل لا بـد ان يكـون للفـرد نُظُـم فكريـة متعـددة كأن ينتـج نظريـات علميـة مختلفـة ومتناقضـة في مـا بينهـا كـما انتـج اينشـتاين نظريـة النسـبية وميكانيـكا الكـمّ المتعارضتـين. فالسـوبر حداثـة هـي دراسـة الممكنـات، حيـث الممكنـات تشـكل نُظُـماً فكريـة عديـدة ومختلفـة في مـا بينهـا.

مـن جهـة اخـرى، إذا كانـت الحداثـة تحلـل المفاهيـم القديمـة أو التقليديـة، ومـا بعـد الحداثـة تخلـق المفاهيـم الجديـدة (انظـر: جيـل دولـوز وفليكيـس غتـاري: مـا هـي الفلسـفة. ترجمـة: مطـاع صفـدي 1997. مركـز الإنمـاء والمركـز الثقـافي العـربي)، فالسـوبر حداثـة تنفـي المفاهيـم، أكانـت قديمـة أم جديـدة، كنفـي وجـود مفهـوم المثقـف ومدلولـه. مـن هنـا مـن الممكـن مثـلاً نفـي مفهـوم الدولـة ومدلولـه.

**الدول والامبراطوريات**

لقـد تعودنـا أن نقـرأ عـن الـدول والحضـارات. لكـن هـل توجـد حقـا؟ لا، بـل الـدول والحضـارات كائنـات ورقيـة، أي توجـد فقـط عـلى الـورق، هـي مشـاريع فكريـة تعودنـا ان نعتقـد بوجودهـا. لنسـلم بوجـود مـا يدعـى الـدول. عنـصر أسـاسي لا يفـارق مفهـوم الدولـة هـو ان لهـا سـيادة مطلقـة فـلا يحـق لأي دولـة ان تغـزو أخـرى وتغـير نظامهـا أو ثقافتهـا. نجـد أن هـذا العنـصر الأسـاسي لتشـكيل الـدول غـير متوفـر. وبذلـك لا توجـد دول عـلى وجـه الأرض بـل توجـد فقـط عـلى الخارجـة الورقيـة. فلـو انـه توجـد دول، لا بـد مـن وجـود سـيادة مطلقـة لهـا. لكـن لا توجـد هـذه السـيادة، وبذلـك لا وجـود للـدول. مثـل عـلى فقـدان السـيادة واقعيـا هـو اجتيـاح الـدول لبعضهـا بعضـا كاجتيـاح أمـيركا للعـراق واحتـلال فلسـطين وتشريـد شـعبها. نضيـف: توجـد الـدول إذا وجـد نظـام عالمـي يفـرض، بالقـوةِ والحـقِّ، حـدودَ تلـك الـدول وواجباتِهـا وحقوقَهـا كحـق السـيادة فيمنـع مـا يسـمى الـدول مـن غـزو بعضهـا بعضـاً. هـذا الـشرط غـير متوفـر، وبذلـك مفهـوم الدولـة مفهـوم ملفـق لا أسـاس لـه.

بينـما نجـد بعـض المفكريـن يفـسرون الأحـداث السياسـية والعسـكرية مـن خـلال منطـق

[1] ـ SEE: Jon Stuhr: Pragmatism، Postmodernism، and The Future of Philosophy. 2003. Routledge.

صراع الـدول مـن اجـل تحقيـق مصالحهـا كـما يفعـل مثـلاً فـؤاد عجمـي[1]، نجـد بعضهـم الآخـر يفـسر تلـك الظواهـر مـن خـلال صراع الحضـارات كـما يفعـل هنتنغتـون[2]. لكـن هـل وجـدت اميركا مصلحـة عسـكرية أو ماليـة في غـزو يوغسـلافيا؟ لا. مـن هنـا، مصالـح الـدول لا قـدرة تفسـيرية لهـا. وهـل التنافـس بـين الـشرق والغـرب يعكـس صـورة الـصراع الحضـاري المزعـوم؟ لا، بمـا أن أمـيركا التـي مثـلا غـزت العـراق تتشـكل مـن مـا يدعـى حضـارات عـدة وممـن ضمنهـا «الحضـارة العربيـة»، ذلـك ان أمـيركا تتكـون مـن مجموعـات شـعوب أوروبيـة وصينيـة وعربيـة الـخ، تحمـل معتقـدات وتصرفـات قـد تختلـف وقـد تتفـق. نسـأل هنـا: هـل حقـا توجـد حضـارات عـدة؟ الجـواب: مفهـوم الحضـارات المختلفـة مفهـوم يوجـد عـلى الـورق ولا يشـير إلى أي وقائـع موجـودة حقـا. والدليـل مثـلا ان مـا يدعـى الحضـارة الأميركيـة يتشـكل مـن ثقافـات عـدة.

عـلى هـذا الأسـاس لا بـد مـن اسـتعادة مفهـوم «الامبراطوريـة» واعتبـاره مفهومـاً علميّـاً. لا وجـود لـدول وحضـارات بـل توجـد امبراطوريـات كالإمبراطوريـة المغوليـة والرومانيـة في التاريـخ والإمبراطوريـة الأميركيـة حاليّـاً. مـا هـو الجوهـر المكـون للإمبراطوريـة؟ القـوة ثـم القـوة، أي الجيـش القـوي الغـازي بالمعنـى الحـربي. تشـكلت الإمبراطوريـة المغوليـة مـن جيشـها القـوي ولم تـبن عـلى أسـاس ثقافتهـا المتطـورة، أمـا الإمبراطوريـة الرومانيـة فاتصفـت بجيشـها القـوي وسـن قوانينهـا، بينـما الامبراطوريـة الأميركيـة فتتصـف بقـوة جيشـها وعلمهـا التكنولوجـي المتطـور. عـلى أسـاس هـذه المقارنـة البسـيطة يبـدو ان جوهـر الإمبراطوريـة يتكـون مـن قوتهـا العسـكرية ليـس إلا.

يتشـكل العـالم مـن امبراطوريـات. فقـد تشـكل في القـرن المـاضي مـن امبراطوريـة سـوفياتية وصينيـة وأميركيـة، ويتشـكل اليـوم مـن الامبراطوريتـين الصينيـة والأميركيـة بينـما تنشـأ امبراطوريـة أوروبيـة تتمثـل اليـوم في الاتحـاد الأوروبي. أمـا باقـي العـالم فيتكـون مـن شـعوب وسـلطات محليـة إمـا مواليـة لإمبراطوريـة مـا وبذلـك تكـون مسـتقرة نسـبيا وإمـا معاديـة للإمبراطوريـات القائمـة وبذلـك تتصـف بالاضطرابـات والثـورات والحـروب وتكـون بذلـك معرضـة للغـزو مـن قبـل هـذه الامبراطوريـة أو تلـك. هـذه النظريـة تملـك قـدرة تفسـيريّة ناجحـة. فالـدول الأوروبيـة مسـتقرة نسـبيا لأنّهـا مواليـة للإمبراطوريـة الأميركيـة. أمـا شرقنـا

[1] ـ The Clash of Civilizations: The Debate. Foreign Affairs. 1996

[2] ـ Samuel Hintington: The Clash of Civilizations:Touchstone Book. 1996.

العربي فغير مستقر لأنه لا يوالي هذه الإمبراطورية أو تلك ولا توجد امبراطورية عربية.

لنعد إلى مفهوم السيادة. قد ينظر إلى السيادة على أنها غير مطلقة بحيث أن أي دولة تفقد حق السيادة على أراضيها إذا خالفت قوانين المجتمع الدولي. لنسلم بأن هذا التعريف صادق وبأن الدول حقاً موجودة. لكن إذا كان من الممكن للدول ان تفقد حق السيادة اذا خالفت قوانين المجتمع الدولي، إذاً من الممكن ان يفقد المجتمع الدولي حق السيادة إذا خالف قوانينه بالذات. بالفعل لقد خالف المجتمع الدولي قوانينه بالذات حين سمح لبعض الدول بالاعتداء على دول اخرى كاعتداء أميركا على العراق، واعتداء إسرائيل على الدول العربية. من هنا، وبالنسبة إلى المفهوم السابق للسيادة، فقد المجتمع الدولي حق السيادة، وبذلك يحق لنا ان نقاتله. هذه نتيجة غير مرغوب بها. من هنا لم يفقد المجتمع الدولي حق السيادة بل المفهوم السابق للسيادة مفهوم خاطئ[1].

### اليقين واللايقين

أحد المذاهب الأساسية في ما بعد الحداثة هو التفكيكية التي تعتبر ان كل خطاب مبني على اللامعقوليات. من هذا المنطلق من الممكن درس العلوم على انها تتضمن اللايقين واعتبار الأخير ركيزة تقدم العلم[2] فبينما تسعى الحداثة للوصول إلى اليقين ودراسته، تدرس ما بعد الحداثة اللايقين وتدعي انه صفة ملازمة للعلم. أما السوبر حداثة فتدرس اللامعقوليات على أنها معقوليات وتدرس اللايقين على أنه يقين لأنها تدرس الممكنات. بما أنها تعنى بفحص الأفكار الممكنة والتي من ضمنها اللامعقول واللايقين وتطور تلك الأفكار على أساس أنها صادقة في عوالم ممكنة غير عالمنا، فهي تدرس اللامعقوليات في عالمنا على أنها معقوليات في عوالم ممكنة، واللايقين في عالمنا على انه يقين في عوالم اخرى. من هنا تعزز السوبر حداثة أحلام الفلاسفة الكبار فمثلاً من الممكن اعتبار انه يوجد عقل كوني يتجسد في ظواهر شتى ودراسة تجسده مما يتيح لنا دفع فلسفة هيغل قدما بتطبيقها على الظواهر المكتشفة حديثاً. وسنترك تفاصيل هكذا أبحاث لعلماء الأكوان الممكنة.

---

[1] ـ راجع حسن عجمي ـ حول مفهوم الدولة ـ مجلة فكر ـ بيروت ـ العدد 80، 2003.

[2] ـ See: Henry Pollack: Uncertain Science... Uncertain Word. Cambridge University Press. 2003.

من أهم ما جاءت به ما بعد الحداثة شكّها بمفاهيم الموضوعية والحقيقة والمعايير والعقل إلخ[1]. أما الحداثة فتدعي عكس ذلك. من هنا تقول الحداثة مع هيغل ان الواقعي عقلاني وأن العقلاني واقعي بينما تقول ما بعد الحداثة ان الواقعي ليس عقلانيّاً، والعقلاني ليس واقعيّاً[2] على هذا الأساس تعتبر السوبر حداثة ان الوهمي عقلاني، والعقلاني وهمي، والواقع احد تشخصات الوهم كما ان الوهم أحد تشخصات الواقع. هذا لأنها تدرس العوالم الممكنة (الوهمية) التي من ضمنها عالمنا (الواقعي) بحيث إن كل عالم ممكن يشكل جزءا من العقلانية كونه ممكناً. من هنا، يتكون الموضوعي من مجموع تشخصات اللاموضوعي، والحقيقة من مجموع تشخصات اللاحقائق، والمعيار الصحيح من مجموع تشخّصات المعايير النسبيّة والمتضاربة في ما بينها. هذا لأن السوبر حداثة تعنى بفحص العوالم الممكنة التي يتكون منها اللاموضوعي واللاحقائق والمعايير النسبيّة بيد أن العوالم الممكنة تتضمن ايضا عالمنا الواقعي الموضوعي المالك للحقائق والمعيار الاصيل لكشفها. بمعنى ما، الحقيقة هي مجموعة الأوهام، والأوهام هي العوالم الممكنة. والمعنى هو مجموع اللامعاني التي تتكون منها الأكوان المختلفة، والمعرفة هي مجموع اللامعرفيات التي تشكل العوالم الممكنة. هذه ليست بتعاريف لمفاهيم الموضوعي والحقيقة والمعنى والمعرفة وإلا وقعنا في الدور. بل المقصود بأنه مثلا المعرفة تحتوي فقط على مجموع اللامعرفيات الخ.

وتقول الحداثة بوجود مجموعة قيم ثقافية صادقة من بين مجموعات القيم المختلفة وبذلك من الممكن المفاضلة بينها. أما ما بعد الحداثة فتقول باستحالة تقويم مجموعات القيم المختلفة وبذلك من غير الممكن تفضيل بعضها على بعضها الآخر. من هنا استخدمت ما بعد الحداثة مفهوم الاختلاف بمعنى اننا فقط مختلفون ونملك قيما مختلفة فلا وجود مجموعة قيم متفوقة على مجموعة قيم أخرى. والنقد الذي يوجهه الفلاسفة لهذا الاتجاه ما بعد الحداثوي هو انه من الممكن مقارنة مجموعات القيم المختلفة وتقويمها[3]. أما السوبر حداثة فتخطو نحو الممكنات، فمن الممكن ان تقول أنها تعنى بكشف أو خلق قيم ممكنة لم نفكر بها من قبل أو لم توجد من قبل. من هنا تسعى السوبر حداثة إلى خلق قيم المستقبل؛ فالقيم الحقيقية هي مجموع كل

[1]ـ تيري ايغلتون: اوهام ما بعد الحداثة، ترجمة: ثائر ديب 0002. دار الحوار. سورية. ص 7ـ8.
[2] ـ المرجع السابق. ص 01.
[3] ـ انظر: أوهام ما بعد الحداثة. ص 58ـ68.

القيـم الممكنـة. مـن هـذه القيـم الممكنـة انـه يحـق لـكل فـرد ان يستنسـخ جينيّـاً ويملـك حـق استـخدام اعضـاء قرينـه (Clone) (أي المستنسـخ منـه) لـكي يسـتمر في الحيـاة بصحـة أفضـل ولمـدة أطـول.

بالإضافـة إلى ذلـك، تؤمـن الحداثـة بالجوهرانيـة التـي تدعـي بـأن للأشـياء جواهـر بفضلهـا تصبـح الأشـياء عـلى مـا هـي. لكـن جواهـر الأشـياء هـي الضروريـة والكافيـة لوجـود الأشـياء، بينـما تحليـل المفاهيـم يقـدم الظـروف الضروريّـة والكافيـة لتحقق مدلـولات المفاهيـم. وبذلك تؤمـن الحداثـة بتحليـل المفاهيـم وتسـعى إليـه. أمـا مـا بعـد الحداثـة فترفـض الجوهرانيـة، فـلا وجـود لجواهـر للأشـياء وبذلـك ترفـض تحليـل المفاهيـم[1]. أمـا السـوبر حداثـة فتعـترف بوجـود الجواهـر لكنهـا تضيـف أن الجواهـر موجـودة في العـوالم الممكنـة وليسـت موجـودة في عالمنـا الواقعـي. مـن هنـا مـن الممكـن دراسـة الجواهـر وتحليـل المفاهيـم كـما هـي في العـوالم الممكنـة. والسـوبر حداثـة تقـول بأنـه توجـد جواهـر عـدة للـشيء الواحـد وتحليـلات عـدة ومختلفـة وصادقـة للمفهـوم ذاتـه في عـوالم ممكنـة ومختلفـة. هـذا لأن السـوبر حداثـة تـدرس الممكنـات. فمثـلاً العقـل في عـالم ممكـن مختلـف عـن العقـل في عـالم ممكـن آخـر، وبذلـك مـن الممكـن تقديـم تحليـلات عـدة ومختلفـة للعقـل وصادقـة في عـوالم مختلفـة، وبذلـك توجـد جواهـر عـدة للـشيء الواحـد. عـلى هـذا الأسـاس تبنـى الفلسـفة التحليليـة كأنهـا مختـبر للممكنـات.

مـن جهـة أخـرى، تتبنـى مـا بعـد الحداثـة النسـبية الثقافـة أو العلميـة التـي تزعـم أننـا ننتمـي إلى ثقافـات مختلفـة مـن غـير الممكـن تقويمهـا عـلى أسـس محايـدة مـما يدفعهـا إلى نتيجـة أن المنتمـين إلى ثقافـات مختلفـة عـلى أسـس محايـدة أو نظريـات علميـة مختلفـة مـن غـير الممكـن ان يتفاهمـوا أو يتحـاوروا[2]. أمـا الحداثـة فتنفـي تلـك الأقـوال وتعتبر أننـا وإن انتمينـا إلى نظريات أو ثقافـات مختلفـة فـما نـزال قادريـن عـلى التفاهـم والتحـاور. مـن جهتهـا تقـول السـوبر حداثـة أننـا كمنتمـين إلى ثقافـات ونظريـات مختلفـة نسـتطيع ان نتفاهـم ونتحـاور في بعـض العـوالم الممكنـة لكننـا في عـوالم اخـرى لا نسـتطيع ذلـك. هـذا لأننـا نحيـا في العـوالم الممكنـة ولا نحيـا في الواقع فقـط. هـذا يعنـي أن كل عقـل ينقسـم إلى عـوالم مختلفـة تحتـوي على مضامـين ومفاهيـم مختلفة. وبذلـك مـن الممكـن الانتقـال مـن نظـام مفاهيمـي إلى آخـر بقـرار أو اختيـار شـخصي.

[1]ـ أنظر: المرجع السابق. ص 180ـ189.

[2]ـ المرجع السابق. ص 222 ـ 223.

بمـا ان السـوبر حداثـة مختبر يفحـص الممكنـات في الفكـر والسـلوك فمـن المتوقـع تنـوع النظريـات في الموضـوع الواحـد وتعارضهـا. هـذا لا يشـكل مشـكلة فكريـة لأننـا في الحقيقـة نـدرس الممكنـات فقـط. مـن هنـا سـنعيد طـرح بعـض الأسـئلة ونجيـب عنهـا باختـلاف عـما كنا قـد أجبنـا.

## المعرفة واللغة والعلوم

بينـما ترفـض مـا بعـد الحداثـة وجـود معرفـة مطلقـة لا تتبـدل ولا تتغير، تقبـل الحداثـة بها. المعرفـة بالنسـبة إلى مـا بعـد الحداثـة هـي معرفـة نسـبية، أمـا الحداثـة فتدعـي انهـا معرفـة غير نسـبية. مـن جهـة اخـرى، قـد ترتقـي السـوبر حداثـة بقولهـا: إن المعرفـة المطلقـة هـي مجمـوع المعـارف النسـبية. فتاريـخ المعرفـة هـو تاريـخ نسـبية المعـارف وتبدلهـا. لا يوجـد داع للقـول بـأن المعرفـة تختلـف عـن تاريخهـا بـل المعرفـة هـي النصـوص والأفـكار المختلفـة التـي رافقـت البشريـة وتغيرت بتغير البـشر وظروفهـم. مـن هنـا، بالنسـبة إلى السـوبر حداثـة، توجد معرفـة غـير نسـبية لكنهـا في الآن نفسـه تتكـون مـن معـارف نسـبية؛ هـذا لأنهـا مـع المعـارف النسـبية تعـبر عـن العقـل البـشري وبذلـك تصبـح لا نسـبية. نعلـم ان بعـض المعـارف تناقـض البعـض الآخـر. هـذا لا يشـير سـوى إلى أن مضمـون المعرفـة غـير محـدد لأن الواقـع غـير محـدد، وهـذا لا ينفـي وجـود المعرفـة. فمثـلاً، نحـن نعـرف ان نظريـة ميكانيـكا الكـمّ صادقـة، لكننـا لا نعـرف مضمونهـا؛ فهـل يعنـي هـذا ان الوعـي يخلـق الواقـع ام انـه يوجـد عالمـان بـدلاً مـن واحـد؟

كـما تمتـاز مـا بعـد الحداثـة بقبـول فكـرة أن تاريـخ المعرفـة يتصـف بانقطاعـات معرفـة فـما هـو جديـد يختلـف نوعيّـاً عـما هـو قديـم[1]. امـا الحداثـة فترفـض هـذه الفكـرة وتقـول ان المعرفـة تتصـف بالتواصـل اي الارتبـاط والتراكـم والاسـتمرار. مـن جهتهـا تعتـبر السـوبر حداثـة ان المعرفـة تتصـف بالانقطـاع والارتبـاط معـا؛ فـما هـو انقطـاع هـو ارتبـاط ومـا هـو ارتبـاط هـو انقطـاع. مثـال ذلـك، إن مفهـوم الكتلـة mass في نظريـة نيوتـن يختلـف في معنـاه عـن مفهـوم الكتلـة في نظريـة أينشـتاين (فالكتلـة $m$ تعنـي $F/a$ لـدى نيوتـن بينـما تعنـي $E/c^2$ لـدى أينشـتاين). لكـن في الوقـت ذاتـه مفهـوم الكتلـة في النظريتـين يـدل عـلى الـشيء ذاتـه ألا وهـو كميـة المـادة. مـن هنـا يوجـد انقطـاع هـو ارتبـاط وارتبـاط هـو انقطـاع في آن، اي تتصـف

[1] ـ أنظر ميشال فوكو: حفريات المعرفة. ترجمة سالم يفوت. 7891، المركز الثقافي العربي.

المعرفـة بالانقطـاع والارتبـاط معـاً. فمثـلاً المعرفـة منقطعـة بمـا ان مفهـوم الكتلـة في نظريـة نيوتـن يعنـي شـيئاً مختلفـاً عـما يعنيـه في نظريـة أينشـتاين. والمعرفـة مرتبطـة في مـا بينهـما لأن مفهـوم الكتلـة في نظريـة نيوتـن ونظريـة أينشـتاين يـدل عـلى الـشيء ذاتـه.

كـما ان الحداثـة تقـول ان مصـدر المعرفـة هـو العـالم الخارجـي أو البنيـة المسـبقة لعقولنـا، بينـما تقـول مـا بعـد الحداثـة ان مصـدر المعرفـة هـو المجتمـع أو السـلطة (انظـر فوكـو). بالنسـبة إلى السـوبر حداثـة، لا يوجـد مصـدر للمعرفـة بـل المعرفـة تشـكل حقـلاً قائمـاً بذاتـه ومسـتقلاً عـن أي عـالم مـادي في الخـارج أو اجتماعـي أو سـلطوي أو داخـلي مسـبق في العقـول، بـكلام آخـر، المعرفـة مصـدر نفسـها. هـذا لأن فقـط مـا هـو معرفـة يسـتطيع بحـق أن يبرهـن عـلى المعتقـدات وبذلـك تصبـح المعتقـدات الأخـيرة معرفـة، أي فقـط مـا هـو معرفـة يتمكـن بحـق مـن خلـق معـارف اخـرى. والدليـل هـو التـالي: لـو ان معتقـداً مـا (أ) لا يشـكل معرفـة بالنسـبة لنـا فلـن نتمكـن بحـق الاعتـماد عليـه لـكي نبرهـن عـلى صـدق معتقـد آخـر، وبذلـك لـن نصـل بحـق مـن خلالـه إلى معرفـة اخـرى. فاعتمادنـا عـلى أي معتقـد لـكي نبرهـن عـلى معتقـد آخـر يواجـه ضرورة البرهنـة عـلى المعتقـد الاول وهـذا لا يتـم سـوى مـن خـلال الاعتـماد عـلى معتقـد ثالـث وهكـذا تتسلسـل عمليـة البرهنـة إمـا إلى مـا لا نهايـة وإمـا إلى دور قاتـل. مـن هنـا لا مجـال أمـام البرهنـة عـلى المعتقـدات سـوى الركـون إلى مـا هـو معرفـة مـما يجعـل المعرفـة حقـلاً مسـتقلاً عـن أي كائـن آخـر أو مصـدر.

وتضيـف مـا بعـد الحداثـة ان المشـاكل الفلسـفية هـي مشـاكل كاذبـة لأنهـا في الحقيقـة تخبـط لغـوي، وبذلـك المشـاكل الفكريـة تـذوب مـن خـلال ايضـاح معـاني المفاهيـم[1] لكـن الحداثـة تدعـي ان المشـاكل الفلسـفية هـي حقّـاً مشـاكل حقيقيـة وتحتـاج إلى نظريـات فلسـفية معقـدة لحلهـا. مـن جهتهـا تتنبـأ السـوبر حداثـة بالحقيقـة التاليـة: المشـاكل الفلسـفية هـي حقـا مشـاكل حقيقيـة لكـن حلهـا يتـم مـن خـلال إيضـاح معـاني المفاهيـم. في الفقـرات التاليـة سـنطبق هـذا الاتجـاه السـوبر حـداثي عـلى فلسـفة العلـوم.

لا نسـتطيع هنـا ان نختـصر فلسـفة العلـوم. لكـن مـن الجديـر ذكـره هـو ان النـزاع قائـم بـين المذهـب الواقعـي realism والمذهـب اللاواقعـي antirealism اللذيـن سـنعنى بشرحهـما وتقييمهـما، ولـن نغفـل عـن رسـم العلاقـة القائمـة بينهـما وبـين نظريـة المعنـى.

**[1] - See: Wittgenstein: Tractatus Logico Philosophicus. Routledge. 1961**

بالنسبة إلى المذهب الواقعي، النظريات العلمية المعاصرة ناجحة لأنها صادقة.

من أتباع هذا المذهب بتنام (في كتاباته الأولى) وبويد. أما الحجة العامة لهذا المذهب فهي التالية: إذا كانت النظريات العلمية غير صادقة رغم انها ناجحة في تفسير الكون والتنبؤ بظواهره، إذا فقط من خلال معجزة ما قد أصبحت ناجحة. لكن المعجزات غير موجودة. لذا النظريات العلمية الناجحة هي حقا صادقة[1]. أما المذهب اللاواقعي فيرفض تفسير نجاح النظريات العلمية على هذا النحو بل يحاول تفسير نجاحها بأساليب اخرى بالنسبة اليه، النظريات العلمية الناجحة مقبولة فقط وليست صادقة ولا كاذبة. من أتباع هذا المذهب كون وفان فراسن وغيير. لدى هذا المذهب حجج عديدة منها: النظريات العلمية الناجحة لا يمكن ان تكون صادقة لانه توجد نظريات علمية ناجحة رغم انها تناقض بعضها بعضا كنظريتي النسبية لأينشتاين ونظرية ميكانيكا الكمّ[2].

يقدم كون وفان فراسن وغيير تفاسير مختلفة لحقيقة ان النظريات العلمية ناجحة. يعتبر كون ان النظريات العلمية الأساسية كنظريتي نيوتن وأينشتاين هي نماذج فكرية تختلف في ما بينها في تصور الكون وتفسيره ممّا يجعل التفاهم بين اتباع النظريات المختلفة مستحيلاً. فما هو صادق وما يشكل معرفة بالنسبة إلى نموذج علمي معين هو كاذب ولا يشكل معرفة بالنسبة إلى نموذج علمي آخر. يضيف كون: كل نموذج علمي يحدد المشاكلَ العلمية كيفيةَ حلها بحيث يعتبر ان فقط المشاكل التي يستطيع حلها هي حقا علمية. كما ان كل نموذج علمي يحدد الحقائق العلمية التي لا بد من تفسيرها بحيث يعتبر ان فقط تلك الحقائق التي ينجح في تفسيرها هي حقا حقائق علمية وذات اهمية. وبذلك تصبح النظريات العلمية ناجحة. بالنسبة إلى كون النظريات العلمية ناجحة لانها معيار ذاتها. وبما ان النظريات العلمية تشكل المناهج التي لا بد من الاعتماد عليها من أجل تقويم النظريات، فإنّه من المستحيل تقويم النماذج العلمية من دون السقوط في الدور (الدور هنا هو البرهنة على القضية من خلال القضية ذاتها). وبذلك يستنتج أنّ النظريات العلمية ليست صادقة ولا كاذبة بل هي فقط مقبولة[3].

---

**[1] ـ Editors: Boyd، Gasper، and Trout: Philosophy of Science. 1991. MTT. PP. 1416ـ.**

[2] ـ المرجع السابق. ص 322ـ342.

**[3] ـ Thomas Kuhn: The Structure of Scientific Revolutions. Second Edition. The University of Chicago Press.. 1970.**

أما فان فراسن فيفسر نجاح النظريات العلمية على النحو التالي: تولد النظريات العلمية في غابة من الصراع المميت في ما بينها وفقط النظريات الناجحة تبقى، لذا فإنّ النظريات المعاصرة الناجحة هي علميّة[1]. أما غيير فيفسر نجاحها من خلال قدراتنا العقلية. لدينا قدرات عقلية تخولنا ان نتصور العلاقات المكانية وان نفكر من خلال البنيات الهندسية مما يسمح لنا ببناء نظريات علمية ناجحة[2].

لكن من الممكن الدفاع عن نظرية أخرى تقول ان الخلاف بين المذهب الواقعي والمذهب اللاواقعي هو خلاف هش. فلا يوجد ما نحتاج إلى تفسيره. لقد قام الخلاف على تفسير نجاح النظريات العلمية، لكن نجاحها لا يحتاج إلى تفسير مختلف عن حقيقة أن مفهوم «النجاح» لا معنى له خارج سياق العلم. فالنجاح مصطلح يأخذ معناه في العلم وفقط في العلم. لذا فإنّ النظريات العلمية ناجحة وبذلك لا نحتاج إلى تفسير نجاحها من خلال صدقها أو من خلال تفاسير اخرى. بل النظريات العلمية هي المعيار للحكم على نجاح أو فشل النظريات الأخرى (اللاعلمية أو الشبيهة بالعلم). فمثلا نقوّم نظريات علم الاجتماع من خلال تشابهها مع نظريات العلم؛ كلما قام تشابه أكثر كلما حكمنا على ان نجاحها أكبر. أما الدليل الأساسي على هذه الفرضية فيأتي من نظرية الأوتار. هذه النظرية علمية وتفسر كل الأشياء في الكون على أنها أوتار بحيث ان ذبذباتها أو أنغامها المختلفة تشكل الأنواع المختلفة من الطاقة والمادة[3]، لكن هذه النظرية تفتقد للتنبؤات كما انه لا توجد تجربة مخبرية ترينا صدقها. ومع ذلك تعد نظرية علمية ناجحة. الآن، كيف من الممكن أن تُعد هذه النظرية ناجحة رغم أنها غير مبرهن عليها مخبريّاً ولا تؤدي إلى أيّ تنبؤات؟ على الأرجح، التفسير الأفضل هو أنها ناجحة لأن مفهوم النجاح ليس له معنى سوى بارتباطه بالنظريات العلمية، ونظرية الأوتار نظرية علمية.

بالإضافة إلى ذلك، نظريتنا في المعنى والدلالة تحدد ما إذا كنا من اتباع المذهب الواقعي في العلوم أم من اتباع المذهب اللاواقعي في العلوم. فإذا قبلنا بالمذهب الواقعي في المعنى والدلالة سنصل حتماً إلى قبول المذهب الواقعي في العلوم، اما إذا ارتضينا

[1] ـ Van Fraassen: The Scientific Image. Oxford University Press. pp. 391980 .40ـ.

[2] ـGiere: Explininig Science. The University of Chicago Press. pp. 46ـ. P.136. 1988

[3] ـ Stephen Hawking: The Universe in a Nutshell. Bantam Books. 2001.

بالمذهب اللاواقعي في المعنى والدلالة فسوف نصبح من أصحاب المذهب اللاواقعي في العلوم. مثال ذلك أننا إذا قلنا ان المعنى محدد من قبل العلاقة السببية بين المفهوم والشيء المشار اليه في الواقع، تصبح حينئذٍ مفاهيم العلم وجمله مرتبطة سببيّاً بالاشياء والحقائق القائمة في الواقع وبذلك تغدو النظريات العلمية الناجحة صحيحة اي معتبرة عن الواقع الموضوعي فنصل إلى قبول المذهب الواقعي في العلوم. هذا ما حدث مع بويد[1]. أما إذا اعتبرنا ان المعنى محدد من قبل استعمال المفهوم كما يقول كون أو من قبل الأفكار التي نملكها إذا سنصل لا محالة إلى نتيجة أن مفاهيم العلم وجمله غير مرتبطة بالعالم الخارجي وبذلك تصبح النظريات الناجحة للعلم مقبولة فقط وليست صادقة ولا كاذبة. أي نصل حتما إلى المذهب اللاواقعي في العلوم كما حدث مع كون[2].

لكن من جهة أخرى، من الممكن أن نتجنب المذهب الواقعي واللاواقعي في المعنى والدلالة وبذلك نتجنب قبول المذهب الواقعي أو اللاواقعي في العلوم. ويتم ذلك من خلال قبول نظرية مختلفة في المعنى كالنظرية الداروينية التي بالنسبة إليها نجاحنا في البقاء على قيد الحياة هو الذي يحدد المعنى والدلالة. مثال ذلك اذا كان مفهوم «القط» يعني أو يدل على نمر بدلا من ان يعني أو يدل على قط، وكنا نعتقد بأن مفهوم «القط» يعني قطّاً بدلاً من نمر، إذا سنتصرف على أساس انه يوجد قط هنا حين نسمع احدهم يقول «يوجد قط هنا» رغم انه يوجد نمر بقربنا مما يرجح ان هذا النمر سوف يلتهمنا (علماً بأننا إذا اعتقدنا بأن هذا قط وليس نمراً فلن نهرب منه). من هنا مفهوم «قط» يعني قطّاً ولا يعني نمراً لأننا ننجح في البقاء على قيد الحياة.هنا المعنى غير محلل من قبل العالم الخارجي وغير محلل من قبل أفكارنا أو استعمالنا للمفاهيم وبذلك نتجنب المذهب الواقعي واللاواقعي في المعنى والعلوم.

كما لا بد من تجنب المذهب الواقعي واللاواقعي في المعنى والدلالة لأنه يوجد نقد يرينا فشل كل منهما. لنتفحص الجملة التالية: «الفوتون في حالة تراكب». هذه الجملة صادقة في ميكانيكا الكمّ. اذا تخيلنا فوتونا أراد العبور نحو الشاشة وأمامه

[1] - Richard Body: "Confirmation Semantics، and the Interpretation of Scientific Theories" in The Philosophy of Science. MIT Press. 1991

[2] - Thomas Kuhn: "Dubbing and Redubbing: The Vulnerability of Rigid Designation" in Scientific Theories. Editor: C. Wade Savage. University of Minnesota Press. 1990.

فتحتان، فمـن المتوقـع ان يعـبر إمـا مـن الفتحـة الأولى وإمـا مـن الفتحـة الثانيـة. بالنسـبة إلى ميكانيـكا الكـمّ لـن يعـبر مـن الفتحـة الأولى ولـن يعـبر مـن الفتحـة الثانيـة لكنـه سـوف يعـبر إلى الشاشـة بطريقـة لا نعـرف مـا هـي. هـذه هـي حالـة التراكـب التـي يعـبّر عنهـا بمثـل قـط شرودنغـر الـذي هـو حـي وميـت في آن معـاً[1]. رغـم ان جملـة «الفوتـون في حالـة تراكـب» جملـة صادقـة علميّـاً مـا نـزال نجهـل مـا تعنـي ومـا زال العلـماء يسـعون في تفسـيرها. بمـا أننـا لا نعـرف مـا تعنـي إذا مـن المسـتحيل ان تكـون أفكارنـا هـي التـي تحـدد معناهـا. ومـن المسـتحيل ان يكـون اسـتعمالنا يحـدد معناهـا لأن العلـماء يسـتعملونها بطـرق مختلفـة. منهـم مـن يسـتعملها عـلى انهـا تعنـي وجـود عالمـين، في احدهـما يعـبر الفوتـون مـن الفتحـة الأولى وفي العـالم الثـاني يعـبر الفوتـون مـن الفتحـة الثانيـة. ومنهـم مـن يسـتعملها عـلى أسـاس انهـا تعنـي ان وعـي العـالم هـو الـذي يحـدد مرورهـا العجيـب نحـو الشاشـة إلى مـا هنالـك مـن تفسـيرات عـدة لميكانيـكا الكـمّ أو لحالـة التراكـب. كـما انـه مـن الخطـإ القـول أن العـالم الخارجـي هـو الـذي يحـدد معنـى تلـك الجملـة أو معنـى التراكـب لأنـه مـن المسـتحيل أن يكـون العـالم الواقعـي في حالـة تراكـب كأن يعـبر الفوتـون ولا يعـبر في آن معنـا أو ان يكـون قـط شرودنغـر حيّـاً وميتـاً في الوقـت ذاتـه، ولـذا فـإنّ العلـماء يسـعون في تفاسـيرهم المختلفـة لمفهـوم التراكـب. وجدنـا إذا انـه مـن المسـتحيل تحليـل المعنـى أو تحديـده مـن خـلال أفكارنـا أو اسـتعمالنا للمفهـوم أو مـن خـلال العلـم الخارجـي. لكـن جملـة «الفوتـون في حالـة تراكـب» أو مفهـوم «التراكـب» لديـه معنـى بمـا أن العلـماء يسـعون في كشـف معنـاه مـن خـلال تفاسـيرهم المختلفـة لميكانيـكا الكـمّ. مـن هنـا كل مـن المذهـب اللاواقعـي (الـذي يحلـل المعنـى والدلالـة مـن خـلال الافـكار أو الاسـتعمال) والمذهـب الواقعـي (الـذي يحلـل المعنـى والدلالـة مـن خـلال العـالم الخارجـي) خاطـئ، وبذلـك لا بـد مـن تجنبهـما.

وبمـا ان المذهـب الواقعـي في العلـوم يتضمـن المذهـب الواقعـي في المعنـى أو الدلالـة، والمذهـب اللاواقعـي في العلـوم يتضمـن المذهـب اللاواقعـي في الدلالـة، وبمـا ان كلا مـن المذهـب الواقعـي واللاواقعـي في الدلالـة خاطـئ، إذاً كل من المذهـب الواقعـي واللاواقعي في العلـوم خاطـئ. وبذلـك لا بـد مـن تجنبهـما مـما يدفعنـا إلى التمسـك بتفسـير نجـاح النظريات العلميـة مـن خـلال القـول بـأن مفهـوم النجـاح ليـس لـه معنـى أو دلالـة خـارج نطـاق العلـم والقبـول بالوقـت نفسـه بـأن النظريـات العلميـة قـد تكـون صادقـة كـما سـنرى لاحقـاً. الآن، لا

[1] ـ Roger Penrose: The Large. The Small and the Human Mind. Cambridge University Press. 1997.

بـد مـن البرهنـة عـلى المسـلمة الأولى في البرهـان أعـلاه: إذا كانـت النظريـات العلميـة ناجحـة لأنهـا صادقـة، كـما يقـول المذهـب الواقعـي، إذا سـتدل مفاهيمهـا عـلى مدلولاتهـا بفضـل الوقائـع في العـالم (مـن اجـل ضـمان صدقهـا) وبذلـك يصبـح المذهـب الواقعـي في الدلالـة صادقـاً. أمـا إذا كانـت النظريـات العلميـة ليسـت صادقـة ولا كاذبـة إذاً تكـون مفاهيمهـا غـير مرتبطـة بوقائـع العـالم وبذلـك يصبـح المذهـب اللاواقعـي في الدلالـة صادقـاً.

لكـن يبقـى السـؤال: هـل النظريـات العلميـة الناجحـة صادقـة؟ مـن الممكـن القـول أنهـا صادقـة لأن مفهـوم الصـدق لا يكتسـب معنـاه سـوى في ميـدان العلـم؛ فخـارج العلـم لامعنـى لـه. وهـذا بسـبب الحجـة التاليـة: إذا وجـدت فرضيتـان(أ) و(ب)، السـبيل الأسـاسي لإظهـار صـدق (أ) في مواجهـة كـذب (ب) هـو مـن خـلال إظهـار أن الفرضيـة (ب) ليسـت علميـة بينـما الفرضيـة (أ) علميـة. فبمجـرد إثبـات أن (ب) ليسـت علميـة بينـما(أ) علميـة نكـون قـد اعتبرنـا أن (ب) كاذبـة و(أ) صادقـة. مـن هنـا مفهـوم الصـدق لا معنـى لـه خـارج العلـم. فمثلا عندمـا نقـول ان هـذه الفرضيـة او تلـك خرافيـة، نحـن حقـا نقـول أنهـا ليسـت علميـة وبذلـك نكـون قـد اعتبرنـا أنهـا كاذبـة. مـن فـإنّ هنـا نفـي علميـة قـول مـا هـو متطابـق مـع اعتبـاره كاذبـا مـما يعنـي أن إثبـات علميـة قـول مـا متطابـق مـع إثبـات صدقـه.

لا بـد مـن أن نشـير إلى أن السـوبر حداثـة تسـعى إلى بنـاء نظريـات علميـة ناجحـة وصادقـة في عـوالم ممكنـة. مـن هنـا، تقـول السـوبر حداثـة أن العلـم يُعـبر عـن الحقائـق كـما هـي في العـوالم الممكنـة التـي قـد يكـون مـن ضمنهـا عالمنـا الواقعـي. بينـما تعتـبر الحداثـة ان العلـم يعـبر عـن الحقيقـة في عالمنـا الواقعـي، تدعـي مـا بعـد الحداثـة ان العلـم لا يعـبر عـن الحقيقـة بـل هـو مجـرد أداة نافعـة في تفسـير الظواهـر والتنبـؤ بهـا[1] امـا السـوبر حداثـة فتتخطـى المذهبـين السـابقين اذ تقـول ان العلـم يعـبر عـن الحقائـق القائمـة في الأكـوان الممكنـة.

ومـن منطلـق ان المشـاكل الفلسـفية مشـاكل حقيقيـة ويتـم حلهـا مـن خـلال إيضـاح معـاني المفاهيـم أو كيفيـة اسـتعمالها نتمكـن مـن الإجابـة عـن السـؤالين التاليـين: لمـاذا وكيـف تنجـح الفيزيـاء في التعبـير عـن العـالم مـن خـلال معـادلات رياضيـة؟ ولمـاذا ينجـح الإدراك البـشري في ابقائنـا عـلى قيـد الحيـاة أو إيصالنـا إلى المعرفـة؟ النظريـات

[1] ـ أنظـر: تحريـر: اوليفـر ليـمان: مسـتقبل الفلسـفة في القـرن الواحـد والعشريـن. ت: مصطفـى محمـود محمـد. مراجعـة: د. رمضـان بسـطاويسي. 4002. عـالم المعرفـة. الكويـت. ص 551ـ651).

الفيزيائية ناجحة في التعبير عن العالم من خلال الرياضيات لأن «النجاح» لا معنى له خارج ميدان الرياضيات؛ فالرياضيات هي المعيار في الحكم على النجاح أو الفشل. وإدراكنا للكون ناجح لأنه لا معنى للنجاح خارج إدراكنا، فالإدراك البشري هو المعيار في الحكم على ما هو ناجح وما هو فاشل.

## الممكن والعقلاني

إذا كانت الحداثة تتميز بقبول وجود أسس وماهيات، فإن ما بعد الحداثة ترفض وجودها[1]. من المفترض أن تكون أسس هي المبادئ التي تبنى عليها المعرفة بأشكالها كافة، وان تكون الماهيات هي التي تحدد الأشياء والحقائق. لكن من الممكن تخطي الاتجاهين السابقين بقبول السوبر حداثة التي هي دراسة للأسس والماهيات الممكنة. تطالب السوبر حداثة بخلق الأسس والماهيات من خلال دراستها لأنها لا تعنى بوجودها أو عدم وجودها بل بدراستها كممكنات. وإذا كانت الحداثة تملك مضمونا محدداً، وما بعد الحداثة تملك مضموناً نقيضاً للحداثة، فإن السوبر حداثة لا تملك مضمونا محددا لأنها تدرس الممكنات (بل تكشف فتخلق الممكنات) التي تحتوي مضامين مختلفة. وبذلك مضمون السوبر حداثة يختلف مع اختلاف الممكنات. وإذا كانت ما بعد الحداثة تتميز بالكشف عن نهايات الأشياء كنهاية الايديولوجيا والفن والطبقة الخ[2]، فإن السوبر حداثة تركز على بديات الاشياء لانها تدرس الممكنات مما قد يدفعها نحو أن تتحقق.

## ختاماً كلمة في العقلانية

تُعرِّف الحداثة العقلانية rationality على النحو التالي: أيُّ نظام اعتقادي هو نظام عقلاني فقط إذا لا يناقض أو لا يخرق مبادئ المنطق؟ فمثلاً إذا وقعت في التناقض الذاتي أو الدور فأنت لا عقلاني. اما ما بعد الحداثة فترفع النقد التالي في وجه المفهوم الحداثوي للعقلانية، مثلاً: من الممكن خرق بعض قوانين المفهوم الحداثوي للعقلانية: من الممكن خرق بعض قوانين المنطق من قبل فرد ما أو نظام فكري معين ويبقى مع ذلك فرداً أو نظاماً فكريّاً عقلانيّاً. فالعديد من المفكرين الكبار وقعوا في التناقض أو الدور، لكنهم ظلوا عقلانيين. من هنا تستنتج وِفْقَ

[1] ـ See: Freedric Hameson: Postmodernism. Verso. P.XII. 1991

[2] ـ المرجع السابق. ص 1.

ما بعد الحداثة بأن مفهوم العقلانية مفهوم فارغ بحيث إنه من الخطأ اعتبار نظام فكري معين عقلانيّاً وآخر لا عقلانيّاً. وتنبثق السوبر حداثة معلنة ان العقلانية قائمة في التالي: أي فرد هو عقلاني إذاً وفقط إذا عرف بأن معتقداته تخرق مبادئ المنطق مثل انها تقع في التناقض أو الدور، فسوف يتخلى عن معتقداته تلك. وفقط في حال عدم تخليه عنها يصبح لا عقلانيّاً. لهذا المذهب فضائله؛ فمن جهة يقر بأنه من الممكن للفرد ان يخرق مبادئ المنطق ويبقى عقلانيّاً في حال أنه لا يعرف انه قد ناقض المنطق، ومن جهة اخرى يعترف هذا المذهب بأن على الفرد أن يُراعي المنطق وإلا أصبح لا عقلانيّاً في حال انه عرف خرقه للمنطق وقبل به.

لا داعِيَ للتذكير بأن ما جاء في هذا البحث هو ممكن فقط. وبهذا ينطرح التساؤل عما إذا أصبحنا اليوم في عصر السوبر حداثة؟

# فضاء الكتب

## ـ حالة ما بعد الحداثة لديفيد هارفي
## رحلة تفكيك القيم والمسلّمات

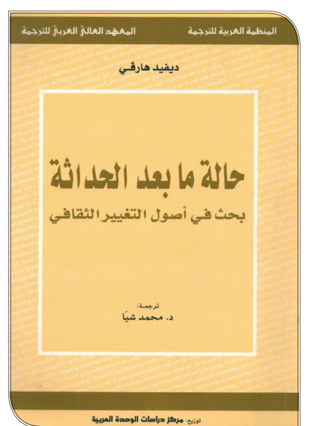
ـ قراءة وتحليل: خضر إبراهيم حيدر

# "حالة ما بعد الحداثة" لديفيد هارفي

## رحلة تفكيك القيم والمسلّمات

**قراءة وتحليل: خضر إبراهيم حيدر**

في كتابه المعنوَن «حالة ما بعد الحداثة»، بدا الكاتب والمفكر الاميركي ديفيد هارفي حائراً في مقاربته لموضوعه. والسبب ـ كما يتبين لنا من مقدمته ـ عائد الى الغموض الكثيف الذي أحاط بالمفهوم، سيما ما يتعلق بتعدد تعريفاته، بل وتناقضاتها في كثير من الأحيان.




في المقدمة يقول المؤلف: «ليس بمقدوري ان أتذكر متى واجهت لفظة ما بعد الحداثة لأول مرة. ومن المحتمل ان يكون رد فعلي عندئذ مماثلاً كثيراً لردود فعلي للمفرادات الأخرى المختلفة التي تنتهي بالمقطع الذي يفيد بالمذهبية، والتي ظهرت وولّت في العقدين الماضيين من الزمان. ذلك على أمل أن تختفي تحت وطأة تناقضها الذاتي او ببساطة ان تفقد جاذبيتها كمجموعة من «الأفكار الجديدة» ذات الموضة». (من التمهيد ـ ص 15).

لكن الامر لم يتوقف عند هذا الانطباع الذي حرص المؤلف على ان يفتتح به كتابه المترجم حديثاً الى العربية. فهو يعترف بأن حالة ما بعد الحداثة على الرغم من النقاشات المستدامة حول غموضها وانفلاتها من نظام معرفي محدَّد وواضح المعالم،

فـإن ارتباطهـا بمسـتودع مـن الأفـكار الجديـدة التـي رافقتهـا جعلهـا أكـثر فأكـثر تتبـدى كمنظومـة قويـة مـن المشـاعر والأفـكار. وبـدا أيضـاً، أن الإنصـاف يقـضي بـأن تلعب دوراً حاسـماً في تحديـد مسـار التطـور الاجتماعـي والسـياسي للمجتمعـات المتقدمـة.

وقبـل الـشروع في اسـتعراض الفِكَـر الرئيسـة التـي قدمهـا الكاتـب حـول «حالـة مـا بعـد الحداثـة»، نجـد مـن الـضروري الإحاطـة بنقـاط الفصـل والوصـل وعلامـات التمايـز التـي تميزهـا عـن الحداثـة.

## موت التنوير

في تصويـر ذي دلالـة يقـدم الكاتـب الأمـيركي نيـل سـميث توصيفاً لحالـة مـا بعـد الحداثـة بالكلـمات التاليـة: «التنويـر مـات، الماركسـية ماتـت، حركـة الطبقـة العاملـة ماتـت.. والمؤلـف ـ اي المفكـر ـ لا يشـعر بأنـه عـلى مـا يـرام أيضـاً...».

هـذه الكلـمات المعـبِّرة والمقتضبـة، تعكـس قـراءة انتقاديـة غربيـة للأحقـاب التاريخيـة التـي تلـت المرحلـة الذهبيـة لعـصر التنويـر. في ذلـك العـصر كان كل شيء ينتظـم تحـت إشراف عقـل الحداثـة الصـارم. وكانـت الأمـور واضحـة وبيّنـة لا لبس فيهـا. إلا أنـه مـع حلـول القـرن الثامـن عـشر حـلّ زمـن جديـد، هـو زمـن الفـكاك والانفصـال بـين المعرفـة العلميـة والاحـكام الأخلاقيـة، واتسـعت الهـوة بـين منطـق العلـم ومنطـق القيـم.

انطلاقـاً مـن هـذا التوصيـف الـذي ينظـر الى مـا بعـد الحداثـة بوصفهـا واقعـاً تاريخيـاً وجغرافيـاً، يتسـاءل مؤلـف الكتـاب عـن ماهيـة هـذا الواقـع التاريخـي والأسـلوب الـذي ينبغـي اعتـماده حتـى الآن للتعامـل معـه. ثـم يسـأل: «هـل هـو مجـرد انحـراف مَـرَضّي ام هـو مـؤشر الى ثـورة في حيـاة البـشر أكـثر عمقـاً واتسـاعاً مـن كل مـا تحقـق حتـى الآن في الجغرافيـا التاريخيـة للرأسـمالية؟

لقـد تحولـت مـا بعـد الحداثـة وعـلى مـدى العقـود القليلـة الماضيـة الى مفهـوم إشـكالي حـاضر باسـتمرار، في منتديـات الفكروالفلسـفة والسياسـة. وعـلى مـا يلاحـظ الكاتـب اليونـاني اندريـاس هويسـنز فـإن ثقافـة المجتمـع الرأسـمالي المتقـدم قـد تعرضـت لهـزّة حاسـمة في «بنيـة المشـاعر» التـي تخـص أبنـاء هـذا المجتمـع. ويقـول: **إن مـا** يظهـر باعتبـاره أخـر صرعـة، وخبطـة إعلانيـة، ومجـرد شـاهد زور إنمـا هـو في الحقيقـة نتـاج تحـول ثقـافي تراكـم ببطء في المجتمعـات الغربيـة، وأدى الى تغيـير في «المعنـى».

**لاهوت ما بعد الحداثة**

ثمة إذا علامة جوهرية في حالة ما بعد الحداثة، هي التغيير في المعنى. والمقصود هنا، تغيير درامي ليس فقط في الشعور لدى ناس الزمن المابعد حداثي، وانما في طرق التفكير والايمان والايديولوجيا وانماط النشاط العام في السياسة والاقتصاد والاجتماع والسلوك الفردي...

**واذ يذكر المؤلف شواهد كثيرة من التحولات التي أدت الى حدوث تغييرات في الثقافة والاجتماع والسياسات العامة وحتى الفنون على تنوعها، يشير الى ما شهده الفضاء الفلسفي الغربي على هذا الصعيد. لاسيما لناحية النتائج المترتبة على** التداخل وعلى سبيل المثال ما بين البراغماتية الاميركية، وموجة ما بعد الماركسية، وما بعد البنيوية، التي ضربت فرنسا بعد عام 1968. فقد ادى التداخل الى ما أسماه برنشتاين[1] «موجة غضب عارمة ضد الانسانويه وتراث التنوير». تمثلت أبرز نتائج هذه الموجة من خلال إدانة عارمة للعقل المجرّد، وكُرهٍ عميقٍ لأي مشروع يستهدف تحرير الإنسان عبر تحريك قوى التكنولوجيا والعلم والعقل". حتى ان شخصاً في مقام البابا يوحنا بولس الثاني ـ كما يشير المؤلف ـ سوف يدخل النقاش منحازاً الى صفوف المحتفين بما بعد الحداثة. فالبابا ـ وبحسب روكو بتليوني، ـ وهو أحد اللاهوتيين المقربين منه ـ «لا يهاجم الماركسية او العلمانية الليبرالية باعتبارهما موجة مستقبلية»، وانما باعتبارهما «فلسفتين من القرن العشرين فقدتا رونقهما وعفا عليهما الزمن». ويعلق المؤلف على كلام بتليوني مبيناً ان الأخير أراد ان يتوصل الى نتيجة تقول: إن الأزمة الاخلاقية لعصرنا هي تحديداً أزمة فكر التنوير. فإذا كان صحيحاً ان هذا الفكر قد سمح فعلاً للانسان بتحرير ذاته «من الجماعة ومن تقاليد العصور الوسطى التي حجبت حريته الفردية»، إلا أن إصرار الفكر هذا على «الذات بدون الله» قاد الى تناقض ذاتي، إذ تُرك العقل، وفي غياب حقيقة الله، ليتحول الى مجرد أداة ومن دون اي هدف روحي او أخلاقي. وإذا كان اكتشاف الرغبة والقوة «لا يحتاج الى نور العقل»، فإن العقل بالتالي يصبح اداة اخضاع لما تبقى. وعليه فالمشروع اللاهوتي ما بعد الحداثي هو استعادة الله من دون ترك قدرات العقل[2].

[1] ـ Richard J. Bernestein, ed Habermas and Modernity (oxford: Blackwell, 1985, P 25.

[2]ـ حالة ما بعد الحداثة ـ ص 63.

إن هـذا اللجـوء الى خطـاب مـا بعـد الحداثـة ومنطقهـا، مـن قبـل شـخصيات بـارزة ومركزية مثـل البابـا انمـا يشـير بوضـوح ـ كـما يلاحـظ المؤلـف ـ الى عمـق التحـول الـذي اصـاب «بنيـة المشـاعر» في الثمانينيـات. ومـع ذلـك يبقـى هنـاك قـدر مـن الغمـوض يحيـط بالمـدى الـذي يمكـن ان تبلغـه «بنيـة المشـاعر» الجديـدة تلـك.

ثـم يتسـاءل عـلى الشـكل التـالي: هـل تمثـل مـا بعـد الحداثـة ، مثـلاً، كـسراً جذريـاً مـع الحداثـة، او انهـا ببسـاطة انتفاضـة داخـل الحداثيـة ضـد شـكل مـن الحداثيـة العليـا، هـل مـا بعـد الحداثيـة اسـلوب بحيـث يمكـن رد تباشـيره السرياليـة ونيتشـه أو الى القديـس اوغسـطين في اعترافاتـه في القـرن الرابـع[1]، أو يجـب معاملتهـا باعتبارهـا تصـور عـصراً كامـلاً (بـدأ في الخمسـينيات او السـتينيات او السـبعينيات»؟ .. ثـم هـل ثوريتهـا هـي بفضـل معارضتهـا لـكل أشـكال مـا وراء الروايـة (بمـا فيهـا الماركسـية والفرويديـة واشـكال عقـل التنويـر الاخـرى)، أو انهـا ببسـاطة تريـد تدجـين الحداثـة واختـزال تطلعاتهـا التـي بهـت لونهـا الى مبـدأ «دعهـم يفعلـون» او حتـى النظـر اليهـا، باعتبارهـا «فـن عـصر التضخـم»، او انهـا «المنطـق الثقـافي للرأسـمالية الجديـدة»؟

## في التمايز بين الحداثة وما بعدها

عـام 1863 يقـول الشـاعر بودلـير في مقالتـه الاصليـة «رسـام الحيـاة الحديثـة «ان الحداثـة» هـي المؤقـت، وسريـع الـزوال، والجائـز، وهـي نصـف الفـن، بينـما الأبـدي والثابـت هـو النصـف الآخـر»[2].

أمـا مارشـال بيرمـان[3] (berman) فـيرى ان «هنـاك شـكلاً مـن التجربـة الحيـة ـ تجربـة المـكان والزمـان، والأنـا والآخـر، واحتـمالات العيـش ومخاطـره، حيـث يشـترك فيهـا الرجـال والنسـاء في ارجـاء العـالم اليـوم كافـة. هـذا الحجـم مـن التجربـة المشـتركة هـو مـا ادعـوه «حداثـة». يضيـف: أن نكـون حديثـين يعنـي ان نجـد انفسـنا في بيئـة تعـد بصنـوف المخاطـرة والقـوة، والمتعـة، والـثروة، وتحـولات الـذات والعـالم مـن حولنـا وان تهددنـا في الآن نفسـه

[1] ـ Arthur Kroker and David Cook, The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics New York; St. Martin's Press 1986

[2] ـ من المصدر نفسه ـ ص 27.

[3] ـ Marshall Berman All That is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity (New York: Simon and SchusterK 1982, p15

مخاطرة في وسعها ان تدمر كل ما نملك، وكل ما نعرف، وكل ما نحن عليه. البيئات الحديثة والتجارب الحديثة تعبر كلها حدود الجغرافيا والاثنيات وحدود الطبقات والهويات، والدين والايدولوجيا؛ ويمكن بهذا المعنى القول ان الحداثة انما توحد البشرية. لكنها وحدة أضداد، وحدة اللاوحدة فهي تحيانا جميعا الى خضم تيار من العزلة المتزايدة والولادة من جديد، ان تكون جزءا من عالم حيث، كما يقول احد المفكرين العظام «كل ما هو صلب قد يتبخر في الهواء»[1].

وكان الشاعر ييتس (w.b.Yeats) قد التقط الفكرة نفسها حين رأى أن الاشياء تنفك بعضها عن بعض؛ ولا يسع المركز الثبات؛ ذلك بأن الفوضى وحدها التي تشيع في العالم. أما كيف نفسر ذلك كله، وكيف نكتشف العناصر «الخالدة التي لا تتغير» في غمرة تلك التصدعات الجذرية، فإن ذلك يصبح مشكلة جديدة. وحتى لو ظلت الحداثية ملتزمة على الدوام، باكتشاف «السمة الجوهرية في ما هو عرضي»، فهي ملزمة الآن ان تفعل ذلك في حقل من المعاني المتغيّرة باستمرار والتي غالباً ما بدت «تناقش مع تجربة الامس العقلانية».

فلقد تشظت الممارسات والأحكام الجمالية الى نوع من «القصاصات الجنونية المملوءة بأنواع لا تحصى من المداخل الملونة التي لا رابط بينها، ولا يجمعها اطار محدد، عقلاني او اقتصادي والتي يصفها رابان بأنها السمة الجوهرية للحياة المدينية»[2].

مع ذلك يبقى ان نتلمَّس الاجابة على السؤال التالي: أين كان يمكننا أن نبحث وسط ذلك كله عن قدر معين من حسن الانسجام، فضلا عن شيء مقنع بصدد «الخالد الذي لا يتغير»، والذي كان من المفترض ان يبقى في هذه الدوامة من التغيير الاجتماعي في المكان والزمان؟

قدم مفكرو عصر التنوير اجابتهم الفلسفية، بل والعملية، عن هذا السؤال. ولأن الاجابة هذه كانت حاضرة في كل النقاش اللاحق لمعنى الحداثة، فهي تستحق بعض التفحص الدقيق عن كثب أكثر. فعلى رغم ان مصطلح «حديث» ليس بالجديد تماماً، فإن ما يدعوه الفيلسوف الالماني المعاصر يورغن هابرماس «مشروع» الحداثة انما يعود أساساً الى القرن الثامن عشر. لكن المشروع سوف يصل من خلال الجهد الفكري

[1]ـ المصدر نفسه ـ ص 28.
[2]ـ نقلا عن المصدر نفسه ـ ص 29.

الاسـتثنائي لمفكـري عـصر النهضـة الى حـد «تطويـر علـم موضوعـي، وأخـلاق وتشريـع عالميـين، وفـن مسـتقل لا يتبـع الا منطقـه الداخـلي الخـاص».

**الانتقال الصعب**

جـاء القـرن العـشرون ليمـزق التفـاؤل (الـذي أطلقـه التنويـر) إربـاً عـبر معسـكرات المـوت، وفـرق المـوت، وعـبر العسـكرة، والحربـين العالميتـين، وخطـر الفنـاء النـووي وتجربتـه بالفعـل في هيروشـيما وناغـازاكي. بـل انـه تضمـن، وعـلى نحـو أسـوأ، أن يكـون مـشروع التنويـر قـد حكـم عليـه ان يتحـول الى عكـس مـا يعلنـه، وأن يحيـل مطلـب التحـرر الانسـاني الى نظـام اضطهـاد عالمـي باسـم تحريـر البشر. تلـك كانـت الاطروحـة الجريئة التـي تقدم بهـا هوركهايمر وأدورنـو في عملهـما «ديالكتيـك التنويـر الصـادر عـام 1972». لقـد حـاولا البرهنـة، وفي الذهـن تجربـة المانيـا هتلـر وروسـيا سـتالين، عـلى ان المنطـق الـذي يقبـع خلـف عقلانيـة التنويـر هـو منطـق هيمنـة واضطهـاد. والتلهـف الى السـيطرة عـلى الطبيعـة جَلَـبَ معـه السـيطرة عـلى البشر، ولم يكـن يمكـن ان يوصـل ذلـك في النهايـة «إلا الى كابـوس قهـرٍ للـذات. وهكـذا جـرى تصوُّر تمـرد الطبيعـة، ـ الـذي افترضـاه الطريـق الوحيـد للخـروج مـن المـأزق ـ عـلى انـه تمـرد الطبيعـة البشريـة بالـذات عـلى سـلطة الاضطهـاد لـدى العقـل الأداتي الـصرف ضـد الثقافـة والشـخصية.

لقـد انطـوى فكـر التنويـر، بالطبـع، عـلى لائحـة طويلـة مـن المشـكلات الصعبـة، وعـلى قـدر غـير قليـل مـن التناقضـات المثـيرة للقلـق. أول التناقضـات تلـك، وكان حـاضراً باسـتمرار، هـو مسـألة العلاقـة بـين الوسـائل والغايـات، بينـما تبـدو الاهـداف نفسـها عصيـة عـلى التعيـين عـلى نحـو دقيـق الا مـن ضمـن مـشروع (طوبـاوي)، غالبـا مـا بـدا مشروعـا قائمـا عـلى الاضطهـاد بالنسـبة للبعـض، بينـما هـو للبعـض الآخـر مـشروع تحـرر والى ذلـك، لا مفـر مـن مواجهـة مسـألة مـن يملـك حـق إعـلان سـلطة العقـل العليـا، وفي ظـل ايـة شروط يتحـول ذلـك العقـل الى سـلطة ملموسـة؟ فالبشريـة بحسـب روسـو ملزمـة بـان تصبـح حـرة ويعاقبـه الثـورة الفرنسـية لم يتورعـوا عـن اخـذ هـذه الملاحظـة في تفكيرهـم السـياسي وان يضيفـوا اليهـا في الممارسـة مـا لم يكـن جـزءا مـن فكـر روسـو الفلسـفي. امـا فرنسـيس بيكـون، أحـد آبـاء فكـر التنويـر، فيتخيـل في مجتمعـه الطوبـاوي بيتـا يسـكنه الكهنـة الحكـماء ممـن سـيكون حـراس المعرفـة وقضـاة الأخـلاق، والعلـماء الحقيقيـين، فيـما هـم يعيشـون خـارج الحيـاة اليوميـة للجماعـة، وفي وسـعهم ان يمارسـوا سـلطة اخلاقيـة عـلى الحيـاة تلـك[1].

---

[1] ـ حالة ما بعد الحداثة ـ ص 32.

من جانبه «رأى ماكس فيبر وهو يقرأ مأزق المشروع التنويري،أن الامل والتوقعات التي كانت معقودة على مفكري حركة التنوير تحولت مرارة ووهماً ساخراً. لقد سعى هؤلاء باستمرار الى صلة ضرورة قوية بين صعوبد العلم والعقلانية وحرية الإنسان الشاملة. ولكن حين وزالت الاقنعة وتبدت الحقيقة، تبين انتراث التنوير انما قام على انتصار العقلانية الأداتية ذات الأغراض المحددة، هذا الشكل من العقلانية حفر عميقا في جملة حياتنا الاجتماعية والثقافية، ومن ضمنها البنى الاقتصادية، والقوانين، والإدارة البيروقراطية، وحتى الفنون. وعليه فلا يقود نمو العقلانية الادوية ـ الفرضية الى تحقيق ملموس للحرية الشاملة، وانما الى ايجاد «قفص حديدي» من العقلانية البيروقراطية لا فرار منه»[1].

إذا أمكن قراءة تحذير فيبر «الرصين» كما لو كان آية ننقشها على شاهد قبر عقل التنوير على حد تعبير ديفيد هارفي. فإن هجوم نيتشه المبكر على مقدماته الاساسية انما كان إحدى غضبات آلهة الاغريق. لقد بدا نيتشه في المقلب الآخر تماماً من تعريف بودلير، حيث «الحديث» أو الحداثي، بالنسبة اليه ليس اكثر من طاقة جامعة، وارادة العيش والقوة والسباحة في بحر من عدم الانتظام. كذلك والفوضى، والتدمير، والاغتراب الفردي واليأس. وكل ذلك «تحت سطح الحياة الحديثة، المغطى بالمعرفة والعلم، حيث تكمن قوى دافعة برية، بدائية، وخالية من كل أثر للرحمة»[2]. ان كل صور التنوير المتعلقة بالحضارة، والعقل، والحقوق الكلية، والأخلاق، انتهت الى لا شيءْ. لقد تمثل الجوهر الدائم والثابت للإنسانية أحسن تمثيل في الصورة الخرافية لديونيزوس: أن تكون في الآن نفسه «خلافاً مدمراً» (أي أن تشكل العالم الراهن من الفردية والصيرورة، أي عملية تدمير الوحدة)، ومدمرا خلاقا (أي أن تزيل عالم الفردية الوهمي، عملية استعادة الوحدة). والطريق الوحيد لتأكيد الذات هو ان تقدم، أن تظهر ارادة، وسط هذا الدفق من الخلق التدميري والتدمير الخلاق ولو بلغت النتائج حد المأساة[3].

وتبدو صورة «التدمير الخلاق» في غاية الاهمية لفهم الحداثة لأنها نابعة تماماً من المآزق العملية التي واجهت تطبيق المشروع الحداثي، إذ كيف يمكن، في النهاية، أن

[1] ـ المصدر نفسه، ص 5.

[2] ـ **Malcolm Bradbury and James Mc Farlane eds Modernism: 18901930_, Pelican Guides to European Literature Harmondsworth: New York Penguin 1976m P 446.**

[3] ـ حالة ما بعد الحداثة ـ المصدر نفسه ـ ص

يقوم عالم جديد من دون تدمير العالم الذي كان موجوداً من قبل؟ اما نموذج هذا المأزق، بحسب بيرمان[1] ولوكاتش[2]، فتجده جليا في فاوست Faust لغوته. وفاوست، البطل الملحمي المستعد لتدمير الخرافات الدينية، والقيم التقليدية والتقاليد، لبناء عالم جديد شجاع من رماد العالم القديم، فاوست هذا هو نموذج تراجيدي. يجبر فاوست نفسه، وكل الآخرين (بمن فيهم الياطين)، بالفكروالعمل معا، على طلب الحد الأقصى من التنظيم، والألم، والكد، وصولاً الى السيطرة على الطبيعة، وخلق مشهد جديد ، رائع وسام، يستوعب كل الطاقات الكامنة والكفيلة بتحرير البشرية من الفاقة والحاجة. ولإظهار إرادة ازالة كل ما يعيق ولادة هذا العالم الجديد السام، لا يتورع فاوست في منتهى رعبه عن ترك شياطينه تقتل زوجين متحابين طاعنين في السن يعيشان في كوخ صغير على شاطئ البحر لا لسبب الا لكونهما ببساطة لم يعودا ملائمين للعيش طبقا لتصميم العالم الجديد. [3].

## في الفروقات بين الحداثة وما بعدها

عند هذه القضية بالذات يجد المؤلف طريقاً آخر لبيان مزايا كل من الحداثة وما بعد الحداثة كما رسمها الباحث والأكاديمي الاميركي من أصل مصري إيهاب حسن. يرسم حسن سلسلة من التعارضات النمطية لالتقاط الوسائل التي ربما بدت من خلال ما بعد الحداثية كرد فعل على الحداثية. ثم يستعين بترسيمة جدولية مقارنة وضعها على الوجه التالي[4]:

[1] ـ Berman All That is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity

[2] ـGyrgy Lukacs Goethe and his age= Goethe und seine Zeit, Translated by Robert Anchor London Merlin press 1968.

[3]ـ أن عملية التطوير نفسها، حتى وهي تحيل الارض البرية الى مكان طبيعي واجتماعي مثمر، تعيد زرع البري هذا داخل الإنسان الذي انجز العملية. وتلك هي مأساة عملية التطور».

[4] ـ ihab Hassan Paracriticisms: Seven Speculations of the Tumes (Urbanam Il: University of Illinois press 1975 and the Culture of Postmodernism . Theory Culture and Society, vol 2, no 3 , 1985.

## الفروقات الترسيمية بين الحداثة وما بعد الحداثة[1]

| الرومنطيبيقية / الرمزية | ما بعد الطبيعة / الدادائية |
|---|---|
| الشكل/(متصل ومقفل) | اللاشكل / (متقطع ومفتوح) |
| قصد | لعب |
| تصميم | مصادفة |
| تراتبية | فوضى |
| سيد/كلمة | استنزاف/صمت |
| موضوع الفن/ عمل منته | عملية/أداء/حدث |
| خلق/شمولية/تركيب | اشتراك |
| مركزة | تناثر |
| نوع [فني أو أدبي]حدد | نص /عبر النص |
| سيمائيات | خطاب |
| نموذج | كلمة أو عبارة منظمة |
| Hypotaxis ترتيب بواسطة روابط... | باراتاكسيس parataxis ترتيب بدون روابط بخاصة الجمل والعبارات |
| استعارة | بديل مرادف |
| جذر/عمق | جذمور(ساق سطحية) سطح |
| تفسير قراءة | ضد التفسير/قراءة خاطئة |
| مدلول | دال |
| يمكن قراءته(مقروء) | يمكن كتابته (مكتوب) |
| رواية(تاريخ كبير) | ضد الرواية(تاريخ صغير) |
| لغة سيدة | لغة مفككة |
| سمة | رغبة |
| نمط Type | متغير Mutant |
| تناصلي /ذكوري | متعدد الاشكال(متخنّث) |
| جنون العظمة | انفصام الشخصية |
| الأصل/ السبب | الاختلاف /الأثر |
| الله ـ الأب | الروح القدس |
| ماورائيات | سخرية |
| حتمية | لا حتمية |
| محايثة | تجاوز |
| مسافة | اشتراك |
| حضور | غياب |

[1] ـ ihab Hassan the Culture of Postmodernism . Theory Culture and Society, vol 2, no 3 , 1985. pp. 123, 124

هناك الكثير مما يستدعي التفكير في هذا المخطط، والمستند الى حقول معرفية متنوعة مثل اللغويات، والانثربولوجيا، والفلسفة، والخطابة، وعلم السياسة واللاهوت. فقد اشار حسن، وبسرعة الى أن الثنائيات المتعارضة اعلاه مترجرجة وملتبسة. ورغم ذلك فهي تحدد مقداراً مما تعنيه تلك الفروق.

## زمن التشظي والتغير وعدم اليقين

وبناء على مثل هذه القراءات فإن حقيقة ما بعد الحداثة الاكثر بروزاً هي تلك التي يراها ديفيد هارفي طبقاً للمواصفات التالية: «قبولها الكامل للعرضي، والمتشظي والمتقطع والفوضوي، باعتبارها تشكل نصف مفهوم بودلير للحداثة. ان طريقة استجابة ما بعد الحداثة للحقيقة تلك انما تجري بطريقة خاصة. فهي لا تحاول تجاوزها ولا الهجوم عليها، ولا حتى تعريف العناصر «الثابتة والدائمة» التي يمكن ان تقوم بها. ما بعد الحداثة هو واقع يسبح، بل يتمرغ، في موجة من التشظي والتغير، كما لو كان ذلك هو كل ما في الأمر. في الحقل المعرفي نفسه يقترح علينا فوكو على سبيل المثال «تطوير ممارسة وفكر ورغبات» بالتوالد والتجاوز والتقطيع، وعبر «تفضيل ما هو وضعي ومتعدد، وتفضيل الاختلاف على التجانس، والمتحرر على الموحد، والمتنقل المتفلّت على النظام». وحتى حين تعود ما بعد الحداثة الى الماضي لتبرير شرعيتها، فهي انما تعود الى تيار في الفكر، وبخاصة عند نيتشه، حيث يشدد على طابع الفوضى العميق في الحياة الحديثة، وعلى عجز الفكر العقلاني عن التقاط ذلك. لا يعني ذلك بالتأكيد، أن ما بعد الحداثة هي ببساطة نسخة معدلة من الحداثة، فالثورات الفعلية على مستوى الافكار إنما تحدث عندما يغدو ما هو كامن ومغلوب في حقبة ما مكشوفاً وغالباً في حقبة اخرى. ورغم ذلك، فان استمرار واقع التشظي والعرضي والتقطيع والتغير الفوضوي في الحداثة وفي ما بعد الحداثة في آن هو أمر لا يمكن تجاوزه[1].

إن متابعة التشظي والعرضية بطريقة ايجابية تستدعي لائحة كاملة من النتائج التي تحيل مباشرة الى تعارضات حسن أعلاه كما يقول المؤلف. نجد، بداءة، كتّاباً ومفكرين مثل فوكو وليوتار يهاجمون كل فكرة مفادها انه يمكن ان يكون هناك ما وراء لغة، أو ما وراء رواية، أو ما وراء نظرية يمكن ان تربط بها او تتمثل عبرها كل الاشياء. فالحقائق

**[1] .The Foucault Reader Edied by Paul Rabinow (Hamondsworth: Penguin 1984, P xiii Michel Foucaul**

الكليـة والثابتـة لا يمكـن تعيينهـا، هـذا إذا وجـدت في الأسـاس. فهـؤلاء الكتـاب اذ يدينـون كل مـا وراء الروايـات (او الترسـيمات المفسـرة لـكل شيء كـما عنـد ماركـس او فرويـد) باعتبارهـا توتاليتاريـة، يؤكـدون بالمقابـل عـلى تعدديـة صياغـات «خطـاب ـ السـلطة» (فوكـو)، او «ألعاب اللغـة» (كـما عنـد ليوتـار). وليوتـار يعـرِّف مـا بعـد الحداثـة ببسـاطة باعتبارهـا «التشـكيك في مـا وراء الروايـات».

في ميـدان التأصيـل النقـدي العميـق لحالـة مـا بعـد الحداثـة تسـتحق افـكار فوكـو المزيـد مـن الاهتـمام ـ وبخاصـة كـما جـرى تطويرهـا في أعمالـه الاولى ـ ذلـك لأنهـا مثلـث احـد المصادرالـثرة لحجـج مـا بعـد الحداثـة. والعلاقـة بـين السـلطة والمعرفـة هـي الموضـوع المركـزي في الاعـمال تلـك. لكـن فوكـو[1] سرعـان مـا يتخـلى عـن فكـرة تمركـز السـلطة كليا في الدولـة، وذلـك عـبر القيـام «بتحليـل متصاعـد للسـلطة يبـدأه مـن آلياتهـا الميكروسـكوبية، والتي لـكلّ منهـا تاريخهـا، ومسـارها، وتقنياتهـا وتكتيكاتهـا، ثـم النظـر كيـف أن آليـات السـلطة تلـك قـد اسـتثمرت، واسـتعمرت، واسـتخدمت، والتفـت، واسـتمالت، وانتقلـت، وامتـدت... الـخ ولا تـزال، مـن خـلال آليـات اخـرى أكـثر تصميـماً وبواسـطة أشـكال مـن الهيمنـة العالميـة».

لقـد كُتـب الكثـير مـن المطالعـات حـول طبيعـة وهويـة مـا بعـد الحداثـة إلا أن الـشيء الأكيـد هـو أن هـذه الكتابـات فتحـت عـلى المزيـد مـن الجـدل حـول المفهـوم.

لقـد سـبق للفيلسـوف الفرنـسي جـان فرانسـوا ليوتـار ان وضـع كتابـاً تحـت العنـوان نفسـه. أي «حالـة مـا بعـد الحداثـة» (Postmpdern Condition). وقـد كتبـه كتقريـر عـن المعرفـة لحكومـة كيبيـك [في كنـدا]. في هـذا الكتـاب يبحـث ليوتـار في المعرفـة والعلـم والتكنولوجيـا في المجتمعـات الرأسـمالية المتقدمـة. وفيـه نجـد أن فكـرة المجتمـع بالـذات باعتبـاره شـكلاً مـن أشـكال «الوحدانيـة» (Unicity) (كـما في الهويـة الوطنيـة او القومية) يحكم عليها بأنهـا أخذت تفقد مصداقيتهـا، فالمجتمـع كوحدانيـةـ سـواء تـم تصـوره ككل عضـوي (دوركهايـم)، او كنظـام وظيفي (بارسـونز)، أو ككل ينقسـم جوهريـاً الى طبقتـين متعارضتـين (ماركـس) ـ لـم تعـد لـه مصداقيـة في ضـوء التشـكيك المتنامـي باتجـاه اعطـاء شرعيـة لأنـواع الـسرد الفوقـي (Metanarrative).

ولكن هناك في هذا المجال سردان مؤثران هما:

[1] ـ Michel Foucault, Power/ Knowledge: Selected Interviews and other Writings, 19721977ـ, Edited by Colin Gordon: Translated by Colin Gordon (et al) New York: Pantheon Books 1972, P 159.




**أولاً:** الفكـرة القائلـة بـأن المعرفـة يتـم انتاجهـا مـن اجـل ذاتهـا (وهـذا نموذجـي عنـد المثاليـة الالمانيـة).

**وثانيـاً:** الفكـرة القائلـة بـأن المعرفـة تـم انتاجهـا مـن أجـل شـعب خاضـع في سـعيه وراء التحـرر. أمـا مـا بعـد الحداثـة، فـترى ان أهـداف المعرفـة هـذه قـد اصبحـت الآن عرضـة للشـك والتفنيـد، وبالاضافة الى ذلـك، لا يتوفـر دليـل نهـائي لتسـوية الخلافـات حـول هـذه الاهـداف. في عـصر الحاسـوب، حيـث التعقيـد في ازديـاد مسـتمر، فـإن امكانيـة وجـود سـبب منطقـي مفرد او مـزدوج للمعرفـة او العلـم أصبحـت بعيـدة. في السـابق، كان الايمـان بنـص سردي ما(مثـل العقائـد الدينيـة) يكفـي لحـل الصعوبـة المحتملـة. ومنـذ الحـرب العالميـة الثانية قامـت التقنيات والتكنولوجيـات، كـما توقـع ماكـس فيـبر (Weber) «بتحويـل التأكيـد مـن غايـات الفعـل الى وسـائله»[1]. وبغـض النظـر عـما إذا كان شـكل توحيـد الـسرد مـن النـوع التأمـلي او التحـرري، فـإن إعطـاء الشرعيـة للمعرفـة لا يمكـن ان يعتمـد عـلى «سرد كبـير» (Grand Narrative). حتـى العلـم الآن سـوف يكـون فهمـه بالشـكل الأفضـل عـن طريـق نظريـة فتغنشـتاين المتعلقة بـــ «لعبة اللغـة» (Language Game). وبالمناسـبة هنـا، تفيـد لعبـة اللغـة أنـه مـا مـن مفهـوم او نظريـة يمكنهـا ان تحيـط باللغـة بكلّيّتهـا بصـورة مناسـبة وكافيـة، ذلـك لأن المحاولـة للقيـام بذلـك هـي نفسـها تكـون لعبـة لغويـة محـددة خاصـة بهـا. وهكـذا، مـرة اخـرى يمكـن القـول إن كل أنـواع الـسرد الـكلي الفخـم لا تمتلـك مصداقيـة بعـد الآن لأنهـا جـزء مـن لعبـة لغويـة هـي ذاتهـا جـزء مـن لعبـة لغويـة متعـددة.

**الكتاب:** حالة ما بعد الحداثة ـ بحث في أصول التغيير الثقافي.

**الكاتب:** ديفيد هارفي.

**المترجم:** محمد شيّا.

**الناشر:** المنظمة العربية للترجمة ـ توزيع مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت 2005.

[1] ـ Jean-François Lyotard Postmodern Condition: A Report on Knowledge Translation from the French by Geoff Bennington and Brain Massumi: Foreword by Fredrie Jameson(Minneapolis Minnesota University Press; Manchester : Manchester University Press 1984). P 37.

# ترجمة ملخصات المحتوى

(بالانكليزية والفرنسية)

# Summaries of Researches and Articles

# Sommaires des articles et des recherches

ici du concept de «surmodernité» ou d'un concept que certains penseurs occidentaux ont parfois désigné comme « méta-modernité » ou parfois « hyper-modernité». Il est bien courant que ce concept est étroitement lié aux concepts et notions qui l'ont précédé et se rapporte à la modernité et au-delà, ainsi qu'aux développements cognitifs qui les ont accompagnés au fil des siècles. Nous allons donc constater que le chercheur a passé en revue les définitions de la modernité dans le contexte de l'enracinement de la notion de « surmodernité» qui constitue le sujet de cette recherche. Il a constaté que ce concept est, en matière et en application, une méthode scientifique dont l'objectif est défini dans l'accomplissement de l'extrême connaissance des choses et de la société humaine plus précisément.

Dans la même rubrique se trouve un article préparé par le comité de rédaction qui traite les concepts de modernité et de postmodernité par une définition académique et une analyse historique, et la définition du sens de chacun d'eux dans le cadre des domaines cognitifs dans lesquels ils sont utilisés.

*****

9- Dans la Rubrique « **L'espace des livres** » : Nous publions un article analytique sur un livre intitulé: «La situation de la postmodernité», qui est une recherche sur les origines du changement culturel dans le monde occidental rédigée par le chercheur américain David Harvey. Cette recherche a été présentée et analysée par l'écrivain Khodr Ibrahim Haydar qui a indiqué les idées les plus importantes en les désignant comme état postmoderne, et en les qualifiant de phénomène réaliste contemporain dans la civilisation mondiale, et occidentale en particulier.

cognitif de la notion de « l'occidentalisme ». Selon Hanafi, cette science a vu le jour dans la confrontation à l'occidentalisation qui s'est étendue non seulement à la vie culturelle et à nos perceptions du monde, mais s'est propagée aussi au mode de vie quotidien, à l'architecture et aux aspects de la vie publique.

Dans le deuxième article des «textes revus », nous trouvons une lecture par le penseur et historien américain Crane Brinton sur la philosophie des Lumières et ses multiples notions.

Brinton a déclaré dans sa lecture : « Le changement dans l'attitude de l'homme vis-à-vis de l'univers et de tout ce qu'il contient, c'est la transformation et le passage de la félicité chrétienne métaphysique dans le ciel après la mort à la félicité rationnelle naturelle sur cette terre ». Il a par ailleurs expliqué la façon de réaliser la grandeur de cette transformation en commençant par la doctrine moderne très basique qui est celle du progrès.

Le troisième article de cette rubrique est du penseur égyptien défunt Abdel-Wahab El-Messiri intitulé: « La philosophie des Lumières et ses contradictions ». Dans cet article, El-Messiri indique que le mot «Lumières» est devenu récemment le mot clé dans le discours politique et philosophique arabe. Il observe que les définitions des Lumières dans la littérature arabe sont des définitions d'ordre très général, telles que: «le droit de la diligence et de la différence» et «le courage de l›usage de la raison» et «aucun pouvoir sur l›esprit que le pouvoir de l'esprit ».

*****

8- Dans la Rubrique « **Le monde des concepts** », nous trouvons une recherche approfondie par le professeur Hassan Ajami, professeur de philosophie islamique à l'Université de l'État de l'Arizona aux États-Unis, où il traite le concept de «la surmodernité » comme un moyen scientifique dont l'objectif estd'atteindre l'ultime savoir dans les connaissances contemporaines.

Dans cette recherche du «monde des concepts », Ajami aborde un nouveau concept qui est encore peu utilisé au sein d'environnements intellectuels et académiques spécialisés en Occident, de même que dans certains environnements qui s'intéressent à la pensée et la philosophie politique contemporaine dans le monde arabe et islamique. Nous parlons

**imitation de l'orientalisme** » est du chercheur et historien libanais Walid Noueihed dans lequel il aborde le cas de l'occidentalisme comme étant un équivalent négatif de l'orientalisme occidental.

Et parce que l'orientalisme venu de l'Occident et reçu à l'Orient est un mouvement historique lié à l'évolution des différentes époques, sa compréhension a été différente et mitigée et ses textes ont reflété des contradictions. Il existe donc plusieurs mouvements orientalistes et pas un seul mouvement, et plusieurs « occidentalismes» et non pas un seul.

- De son côté, le chercheur iranien le professeur Reza Davari Ardakani a rédigé un article intitulé: «**Observations sur la possibilité de connaître l'Occiden**» dans lequel il expose les éléments du développement cognitif de la théorie de « l'occidentalisme » comme un domaine scientifique qui manque dans nos sociétés orientales bien que nous en ayons grandement besoin. Dans le cadre de cet article, l'auteur tente de démontrer les conditions nécessaires au lancement d'un projet oriental islamique intitulé «l'occidentalisme». Mais il appelle par ailleurs à la nécessité de distinguer entre l'occidentalisme dans le sens que nous lui donnons, et les tentatives fragmentées et superficielles de connaître l'Occident.

- La quatrième recherche dans cette rubrique a été rédigée par la chercheuse égyptienne Najla Makkawi, intitulée: «L'occidentalisme forcé - Dans le débat sur l'acculturation entre centre et périphérie» dans laquelle elle fait noter que le débat sur la culture en tant que mouvement, concept et structure est lié à la nature des relations entre les sociétés occidentales et les sociétés non-occidentales qui lui sont « affiliées ».

* * * * *

7- Dans la rubrique « **Textes revus** », nous avons choisi trois textes de trois des plus grands penseurs de l'Europe, l'Amérique et le monde islamique. Chacun d'entre eux a traité à sa manière le concept de la philosophie des Lumières et de son association avec les problématiques de l'interaction culturelle entre la pensée arabo-islamique et la pensée européenne moderne. Ces articles en question ont été rédigés respectivement par le penseur égyptien Dr. Hassan Hanafi, l'historien américain Crane Brinton, et le penseur arabe défunt Abdel-Wahab El-Messiri.

Nous pouvons lire dans l'article du Dr. Hassan Hanafi un enracinement

sa culture et sa politique sans pour autant donner beaucoup d'exemples. Selon l'auteur, ceci est dû au fait que la stabilité de son statut fait qu'il n'est pas besoin d'un grand nombre de preuves.

*****

5- Nous avons attribué la rubrique « **Témoin**» à l'introduction d'une personnalité intellectuelle qui a de la présence et de l'influence à une échelle culturelle spécialisée, ou à l'échelle mondiale, ce qui est le cas d'un nombre de savants et penseurs musulmans et occidentaux qui ont influencé la civilisation humaine par leur travail, leur connaissance et leurs théories scientifiques. Dans ce numéro, nous mettons l'accent sur le philosophe et psychologue américain d'origine allemande Erich Fromm, en examinant sa biographie et ses transformations intellectuelles et émotionnelles à travers ses œuvres et écrits.

Nous avons entre nos mains deux collaborations pour couvrir la biographie de Fromm. La première a été rédigée par le théologien et philosophe allemand Rainer Funk qui est spécialisé dans les œuvres de Fromm et qui fût l'un de ses disciples, et la deuxième par le chercheur Ahmed Faqih, spécialiste de philosophie occidentale.

6- Dans la rubrique « **Forum de l'occidentalisme** », nous trouvons quatre recherches étudiant «l'occidentalisme » comme un concept et une pratique historique.

- La première recherche du penseur iranien le professeur Ahmed Kilati Sadaty intitulée « Le monde islamique et la science critique de l'occidentalisme ». Cet article vise - comme l'indique l'auteur - à faire une évaluation critique de «la science de l'occidentalisme = science de la connaissance de l'Occident », basée sur le terrain culturel et historique dans les sociétés musulmanes. Selon l'auteur, les données disponibles indiquent que « l'occidentalisme = science de la connaissance de l'Occident » est en général un énoncé positiviste critique anti-orientaliste. Tandis que l'aspect critique de cet argument est spécifique aux pays islamiques, qui prennent une position prudente vis à vis des autres, pour prouver leur identité et la maintenir. Ce qui distingue le plus le discours de « l'occidentalisme » de celui de « l'orientalisme », c'est qu'il est un moyen défensif beaucoup plus qu'un moyen offensif.

- La deuxième recherche intitulée «**L'occidentalisme négatif comme**

du rapprochement entre les valeurs morales et la révolution technologique qui sévit les débuts du XXIe siècle.

*****

4- Dans la rubrique « **Cycles de la Controverse** » nous trouvons trois articles : Le premier est une introduction à une approche pour la critique de l'Occident, une lecture dans les études de Sayyed Mohammad Baqer Al Sadr par le chercheur irakien Mazen Al Mtouri, le deuxième est un article du philosophe et penseur politique français Alain de Benoist intitulé «Critique de l'idéologie libérale ». Le troisième article est du chercheur et professeur américain de sciences politiques à l'Université de Princeton Jan-Werner Müller intitulé « L'échec des Intellectuels Européens » et enfin le quatrième article est du chercheur marocain Abdelali Al Abdouni intitulé: «Critique de la structure constitutive de l'existant anglo-saxon - modèle de la thèse culturelle américaine ».

- Dans le premier article, le chercheur irakien Sheikh Mazen Al Mtouri aborde les problématiques de la critique de l'Occident dans la pensée arabe islamique moderne en se basant sur l'un des projets de critique les plus contemporains. L'auteur a ainsi pris des études et des œuvres de critique de l'érudit M. Mohammed Baqer Al Sadr un domaine cognitif pour élaborer une introduction systématique pour critiquer les composantes de l'esprit occidental.

- Dans le deuxième article, Alain de Benoist affirme un nombre de jugements réalistes dans le cadre de sa critique de l'idéologie libérale dans ses modes traditionnel et postmoderne. D'après lui, le libéralisme est un mot problématique même en termes de sa reconnaissance, et ceci est dû au nombre élevé d'interprétations que les époques de modernité ont connu à partir du XIVe siècle jusqu'à nos jours.

Alors que dans l'article de Jan-Werner Müller intitulé « L'échec des Intellectuels Européens », nous trouverons des accusations audacieuses adressées aux intellectuels européens d'échec dans le regain de confiance de l'Europe en elle-même. Une telle accusation découle, comme nous allons le voir dans cet article, de l'ébranlement qui a ravagé l'Europe suite à des crises successives.

Le quatrième article du chercheur marocain Abdelali Al Abdouni tente d'aborder l'approfondissement anthologique américain et de responsabiliser

Tandis que dans le dialogue entrepris par le chercheur iranien Hamid Zareh avec le philosophe iranien islamique Sayyed Hossein Nasr, on trouve une critique de la sécularisation qui a transformé l'Occident en une civilisation sans âme.

3- Dans le **Dossier** intitulé « **Quelle connaissance produit l'Occident ?** » ... nous trouvons les recherches et les articles suivants:

Le philosophe politique français Edgar Morin a écrit un article intitulé: « **Crise de la connaissance : Comment faire face à la complexité du monde ?** » dans lequel il traite une question extrêmement importante qui est le débat actuel dans les sociétés européennes occidentales sur ce qui est connu comme « la crise de la connaissance ».

Le sociologue libanais Dr. Khalil Ahmad Khalil a publié un article intitulé

« **L'émerveillement des musulmans face aux défis de la rationalisation et de la mécanisation** ». Dans cet article, il vise à enraciner le phénomène de l'émerveillement intellectuel dans lequel ont sombré les intellectuels arabes et musulmans au début du siècle dernier quand ils ont reçu le choc de la modernité provenant de l'Europe à travers la colonisation directe parallèlement au mouvement de l'orientalisme.

Le chercheur sénégalais Doudou Diène a écrit un article intitulé « **La Crise Identitaire du Monde Occidental** » dans lequel il parle des symptômes de la crise d'identité et d'appartenance dans les sociétés du monde occidental et les images qui les reflètent au niveau de la relation avec soi d'une part et l'attitude de soi envers les autres proches et moins proches d'autre part.

Le professeur universitaire libanais Souheil Farah écrit à propos de «**La modernité occidentale mondialisée** », exposant sept enjeux culturels auxquels le monde occidental est confronté à l'ère de la mondialisation. L'auteur fait allusion dans son article au fait que le monde à l›ère de la modernité et bien au-delà est dans un état d'aliénation de soi qui se reflète par un manque de confiance dans le présent et dans l'avenir, et qui fait que la civilisation planétaire semble vivre dans un climat de tremblement de terre massif.

Le penseur latino-américain Julio Olalla traite l'une des questions les plus problématiques qui contrôlent les changements du mouvement intellectuel contemporain en Occident qui n'est autre que la problématique

# Sommaires des articles et des recherches

## Premier numéro pilote de la revue trimestrielle «L’occidentalisme»

Le premier numéro pilote de la revue trimestrielle « L’occidentalisme » comprend une série de recherches et d’articles spécialisés qui s’inscrivent dans le cadre de la stratégie cognitive qui répond aux objectifs visés par cette revue trimestrielle.

Dans ce qui suit, nous trouverons des présentations sommaires des idées et visions les plus importantes inclues dans les thèmes de ce numéro.

1- L’éditorial du premier numéro écrit par le rédacteur en chef principal, M. Mahmoud Haydar, a été consacré au but de la publication d’une telle revue trimestrielle et aux objectifs qu’elle vise, à partir d’un enracinement cognitif du terme « occidentalisme » comme étant « la science de la connaissance de l’occident », et d’un examen de cette science avec une vision cognitive critique. L’éditorial a de même présenté les motifs qui ont poussé l’autorité de tutelle du projet à donner à la revue le titre de « L’occidentalisme».

*****

Quant aux thèmes et aux recherches inclues dans ce numéro, ils ont été insérés selon l’ordre des rubriques comme suit :

2- **Rubrique « Entretiens »**: Cette rubrique comprend une entrevue avec le philosophe français Marcel Gauchet et une autre avec le philosophe iranien Sayyed Hossein Nasr. Dans le dialogue avec Gauchet, mené par le chercheur Mathieu Giroux de la revue Philitt, se trouvent des réponses à une série de problématiques que la pensée occidentale contemporaine est en train d’expérimenter, spécifiquement celles qui concerne le très complexe triangle de communication entre la religion, la modernité et la sécularisation.

**Le deuxième axe**: Apprendre les approches et les politiques adoptées par l›Occident vis¬ à–vis de l›Orient et des sociétés islamiques en particulier, afin de révéler un grand nombre de réalités et de dissiper les illusions qui ont occupé la pensée arabe et islamique pour une longue période de temps.

**Le troisième axe**: Ceci est l'axe de la critique qui a trois facettes: La première facette: Une critique des valeurs de la pensée occidentale et leurs répercussions au niveau intellectuel sur l›intelligentsia arabe et islamique, et une exposition des mécanismes d'occidentalisme négatif qui en résultent...

**La deuxième facette**: Une critique de l›Occident par l›Occident lui–même à travers la sélection et la traduction en arabe de textes écrits par les philosophes, les intellectuels et les chercheurs occidentaux sur les questions qui reflètent la situation de leurs sociétés et les transformations débattues dans ces sociétés dans différents domaines.

**La troisième facette**: Une critique de l›Occident par les élites arabo–islamiques, en partant de leur connaissance du milieu et de l'histoire occidentaux, et leur tentative d'imiter la créativité de l'Occident.

## En conclusion

Nous ne prétendons pas apporter au lecteur une question qu'il est lui–même incapable d'aborder, mais nous sommes certains que nous travaillons dans une zone de vide qui ne cesse de s'élargir au fur et à mesure que les relations de la force avec la faiblesse deviennent plus ambigües, que les intérêts s'entrelacent avec le monde des valeurs, et que la pensée civilisationnelle atteint un niveau inférieur aux politiques quotidiennes. C'est pour cette raison que nous croyons que seule une connaissance équitable de l'Occident pourra mettre fin à la logique de domination et redonner à la civilisation humaine contemporaine son équité et ses horizons spirituels et moraux. Pourrons–nous réussir cette tâche?...

Ceci est une question qui nous a été posée avant de commencer la préparation de ce numéro. La réponse reste néanmoins hypothétique tant que nous sommes au début de notre parcours. Ce que nous avons fait, c'est prendre la tâche au sérieux.

**Et Dieu est pleinement conscient des pensées les plus profondes**

monde islamique est une pensée produite par l’émerveillement, élargie par la traduction et consolidée par l›hégémonie, puis approuvée par des élites importantes de nos sociétés qui l›utilisent comme un moyen pour comprendre soi et les autres, ainsi que le monde autour d’elles.

*****

Ce qui nous a poussé à choisir l›appellation « occidentalisme » comme titre pour exporter notre projet intellectuel est cette tentative de créer un autre cadre de communication civilisationnelle avec l›Occident, où la supériorité, la dépendance et la contrainte sont inexistants. Un tel contexte nécessite, à notre avis, une transformation fondamentale qui mène à rompre les liens de dépendance cognitive avec l›Occident, puis à chercher à lui ressembler en se basant sur le principe de la connaissance libre et équilibrée. C’est à partir de ce principe que l›idée d’«occidentalisme» comme projet intellectuel sérieux commence à prendre forme. Et, partant de ce même principe, il est possible de développer une approche de travail à travers laquelle «l’occidentalisme » peut acquérir une dénotation positive, c.à.d. que le trajet de l›occidentalisme que nous envisageons va – par le biais de la connaissance et de la critique créative – au-delà des parcours de subordination intellectuelle dont les répercussions négatives se font encore sentir depuis cinq siècles après la naissance de la modernité. « Aller au-delà » signifie ici surmonter les obstacles historiques laissés par le parcours de la modernité occidentale quand il avait fondé l’équivalent arabo-islamique sur ses mots et visions sans pour autant lui conférer l›aspect positif de son avancement et de sa nouveauté. Cet équivalent a par conséquent atteint un tel niveau qu’il devint occidentaliste dans tout ce qui est en rapport avec le monde des concepts, des idées et de l’innovation… Et parce que l›occidentalisme négatif avec cette signification et ce trajet est devenu l›autre facette de l›orientalisme négatif, l›intelligentsia arabo-islamique a perdu son essence, son identité et son caractère particulier et s’est trouvée déficiente, voire incapable de produire une compréhension alignée avec l›époque qu›elle vit.

*****

Pour illustrer son objectif, ce trimestriel adopte une méthodologie intégrée basée sur l›activation de trois axes parallèles et interdépendants:

**Le premier axe:** Se familiariser avec les sociétés occidentales tel qu’elles sont en réalité, en restant au courant de leurs développements scientifiques, intellectuels, culturels et politiques, grâce aux savoirs que les élites de ces sociétés ont à offrir dans le cadre de leur analyse des questions et des problèmes qu›elles vivent au début du XXIe siècle.

De ce qui précède, il est possible de discerner l'objectif que le Centre Islamique pour les Etudes Stratégiques se fixe par la publication de cette revue trimestrielle, à savoir : créer un espace cognitif intellectuel critique et créatif à même d'engendrer une communication équitable entre l'Islam et l'Occident. En tête des questions que nous avons décidé de traiter dans l'espace indiqué est celle d'aborder l›Occident sous un angle qui va au-delà des approches auxquelles les élites arabes et islamiques sont habituées, en particulier en ce qui concerne la façon dont les valeurs et les connaissances de l'Occident sont traitées, que ce soit en termes de pure imitation de ces valeurs ou en termes de leur refus complet.

*****

La décision d›utiliser une telle approche découle de la nécessité de dissiper l›ambiguïté qui s'est accumulée dans la conscience arabo-islamique à travers plusieurs générations de contact avec la modernité occidentale dans ses formes cognitives et coloniales. Cherchant à accomplir cette tâche, nous espérons développer une théorie de la connaissance qui fixe de nouvelles règles pour comprendre les piliers et les perceptions sur lesquels l›esprit occidental est basé. Ceci ouvre la voie à répondre à la question sur un Occident qui a produit toutes sortes d›arts, de valeurs et d'idées et nous a apporté en même temps des types illimités de violence, d'›invasion et de guerres durables. En outre, l›un des éléments les plus importants qui ont encouragé ce projet intellectuel est la révélation du fait que les connaissances de l'Occident ont été reçues et favorisées par les pays et les sociétés arabes et islamiques qui les ont ensuite reproduites de la manière imposée par le même esprit occidental. Ceci se manifeste par le fait que cet esprit trouve chez de grandes élites historiques dans nos sociétés, des individus qui se rapportent à lui, dans leurs discours, leur logique et leurs connaissances innovées. C'est ce que nous appelons « l›occidentalisme négatif ». Ce type d'occidentalisme est le produit d›une interaction complexe entre l'émerveillement des musulmans arabes face à la modernité et les réalisations de l›Occident d›une part, et la façon dont ils les traitent d›autre part. En conséquence de cette complexité, ces «occidentalistes» semblent être dans un état de subordination au système occidental et à ses spécificités, et représentent donc un prolongement local de l›Occident. Le résultat de ce processus était plutôt proche à une colonisation cognitive qui ne cesse de répéter les questions et les réponses de l›Occident sous forme de soumission et d›obéissance. Il ne sera pas exagéré de dire que l'occidentalisme négatif que nous utilisons pour décrire une vaste catégorie d'intellectuels du

structures intellectuelles, culturelles et idéologiques et en les relisant d'un esprit critique informé et d'une manière parallèle, de sorte à éclaircir les transformations cognitives en cours à l'échelle mondiale, et dans les mondes arabe et islamique en particulier. Sur ce, l'objectif global peut être résumé à travers quatre piliers principaux:

**Le premier pilier**: La nécessité historique, imposée par les transformations civilisationnels du début du XXIe siècle. Il est manifestement apparu que la présence de l'Islam en tant que dogme, culture et valeurs moraux n'était plus, vers la fin du siècle dernier, juste une situation virtuelle, mais était au contraire une présence d'une efficacité extraordinaire pour la détermination des tendances principales du présent et du futur de la civilisation humaine.

**Le deuxième pilier**: La nécessité d'unification, supposée par la fragmentation en cours dans les pays arabes et islamiques qui transforme leurs élites, leurs intellectuels et leurs composantes sociales en une sorte de colonies fermées. Cette fragmentation fait que les préoccupations de la nation deviennent les derniers de leurs intérêts.

**Le troisième pilier**: La nécessité de théorisation, provenant du besoin de créer des concepts, des théories et des connaissances qui peuvent stimuler les fora de pensée et favoriser les débats et les critiques…S'ajoute à ceci le besoin de transférer le mouvement mondial de la pensée à travers la traduction et la critique, de manière à contribuer à l'activation de la pensée arabe islamique contemporaine.

**Le quatrième pilier**: La nécessité intellectuelle, partant de l'importance que représente l'existence d'un lien cognitif qui fonde une zone où les élites des sociétés occidentales et islamiques s'échangent les idées et les connaissances renforçant ainsi la communication entre elles. Il ne fait aucun doute que la réunion des conditions propices à l'établissement d'un lien intellectuel pareil nécessite une définition de l'identité et du rôle de ce trimestriel, surtout en termes de communication avec les expériences intellectuelles dans les mondes arabe et islamique, vu que l'examen de ces expériences et l'interaction constructive avec elles aboutiraient à un accomplissement civilisationnel qui va bien au-delà de l'imitation et jouit en même temps d'une spécificité, unicité et efficacité.

*****

la culture de l'orientalisme. Pour que le terme acquière son statut comme l'une des clés de la connaissance dans la pensée arabe islamique, il a fallu qu'il y ait des environnements favorables, des élites conscientes et des institutions scientifiques à perspectives réanimatrices, dans le cadre d'un projet civilisationnel global.

La situation d'aujourd'hui provient trop souvent du passé en continuation. Il est, paraît-il, des vastes élites dans le monde arabe et islamique qui sont toujours sous le choc de la modernité aux deux niveaux cognitif et technique. Cette situation s'exprime toujours par de nombreuses facettes:

- Une facette qui s'identifie avec la modernité et ses accomplissements d'une manière définitive, ne laissant place ni à la remise en cause ni à la critique. Les manifestations flagrantes de cette facette sont les fondations de l'orientalisme et sa présence historique dans les sociétés arabes et islamiques.

- Une facette se présentant sous la forme d'oppositions émotionnelles qui à peine portent-elles leurs fruits qu'elles flétrissent dans leurs prisons idéologiques.

- Une troisième facette se manifestant sous forme de sérieuses tentatives et promesses qui ne tardent pas à s'avérer, après un certain temps, déficientes et incapables d'élaborer des approches de pensées à même de guider les générations pour résoudre leurs problèmes civilisationnels. Face à tout ceci, il ne nous fut pas facile de trouver une justification logique de l'adoption du mot « occidentalisme » comme nom et titre à notre projet. Ce mot porte en lui-même plusieurs aspects et sa circulation génère une abondance d'interprétations et une diversité de conceptions. Il a fallu donc se lancer dans le projet que nous nous étions proposés. Nous n'avions douté à aucun moment que la transformation de l'occidentalisme en un évènement intellectuel est un travail non pas sans difficultés, étant conscients qu'une tâche d'une telle importance requiert des efforts alignés avec l'objectif pour lequel elle fut définie.

*****

Revenons à notre point de départ, l'objectif de cette revue trimestrielle...

Parallèlement aux proclamations avancées par certains qui s'étaient opposés au terme en affirmant que l'occidentalisme signifie « la science de la connaissance de l'occident», ce trimestriel vise à mettre en lumière la compréhension de l'occident en apprenant ses approches et ses

# Editorial

## Pourquoi « L'occidentalisme »?

Il serait peut–être convenable de commencer par une interrogation que nous anticipons le lecteur de se poser en recherchant la fin de cet effort intellectuel. L'on se voit responsables de la légitimité de la réponse. En tout cas, nous n'aurions pas pris l'initiative de poser cette question si nous n'étions pas convaincus que tout intéressé dans le monde des idées ne se contente plus de recevoir mais se conçoit plutôt comme partenaire réel dans ce monde.

L'interrogation semblera double lorsque le mot « occidentalisme » se transformera d'un vocable assorti de caractéristiques linguistiques en un terme muni d'un champ sémantique puis au nom d'une revue intellectuelle. Le nom que l'on a choisi est en luimême source de controverse en raison de l'abondance de ses sens, de son étrangeté et de la multiplicité de ses champs d'utilisation. L'expérience montre qu'à chaque fois le terme « occidentalisme » est utilisé, les problèmes ne tardent pas à émerger. Etre surpris par quelque chose engendre chez nous un pressentiment spontané d'ambiguïté ou de difficulté de compréhension. C'est seulement quand nous nous en approchons en se demandant sur le secret de son émergence et en explorant ses structures qu'il nous serait possible de le percevoir et le comprendre.

Le terme « occidentalisme » devient encore plus compliqué dans le monde des concepts, à cause de l'unicité et la spécificité du terme et sa nouvelle entrée dans la pensée contemporaine. Pour ces raisons peut–être, le terme ne s'est pas encore transformé en concept et par la suite, en science, malgré les efforts considérables déployés par les penseurs arabes et musulmans pour faire apparaître une science moderne qui s'intéresse à la connaissance de l'occident et qui constituera un équivalent à la pensée et



# Table des matières

It has been found that this concept means theoretically and in application the scientific approach whose objective is determined in specifically reaching the maximum knowledge of objects and of human community in particular.

The writer says in this regard that super modernity is the order which uses the concepts and methods of postmodernity in order to reach the principal goal of modernity, which is knowledge For instance, the attempts of scholars and philosophers to interpret the quantum mechanics. Similarly, the precept of indeterminism or which rules the world meaning that it is impossible to locate a particle and its speed simultaneously. Many scientists have been, and still are, occupied with explaining this principle. Some of them explain it on the basis that human consciousness does specify what is happening in the world of particles, while others explain it through negating the existence of the identity of particles and they become not different from each other etc. The use of the concept of indeterminism which is a postmodernity concept in order to reach knowledge is the modernist goal. From here, super modernity exploits the achievements, the concepts and the knowledge of postmodernity in order to attain the goals of modernity.

In the same section, there is an article by the editors discussing the concepts of modernity and postmodernity through an academic definition and a historical analysis defining the meaning of each within the frame of the knowledge disciplines they are used in.

In the section "The Space of Books," we publish two analyticial articles about two books related to the concepts of modernity and their complications in terms of both knowledge and history.

The first: "The Condition of Postmodernity" which is a research in the fundamentals of cultural change in the Western world, written by the American researcher David Harvey. It was studied through presentation and analysis by the writer Khoder Ibrahim Haidar who pointed out the main ideas set by the author about what he calls the condition of postmodernity being a realistic and contemporary phenomenon in the international civilization, especially the Western one.

*****

9- As for the second book: **"The Spirit of Modernity"** written by the Moroccan thinker Taha Abed Al Rahman. It presents for the historical course of modernity in the West and the concepts it has created over the past four centuries. Furthermore, the book touches on one of the problematic issues that have preoccupied the Islamic thought for generations which is the capability of Islam to contain the spirit of modernity proceeding from its values of faith, religion, and morality.

paradise on this earth. However, the most obvious way to comprehend the greatness of that change is to start from a very fundamental modern doctrine, and that is the doctrine of progress. Faith in progress – according to Brinton – is still representing, in spite of two world wars and a destructive economic crisis that were witnessed in the 1930s, to a great extent one aspect of the method according to which the Americans are raised; also, a very few Americans perceive that such a doctrine had never existed in the past. It is natural that people for a long time see that a means of several ones is better than another in performing something. They have known the distinctive aspects in technologies. Moreover, people, having been considered individuals in a group, perceived their group's distinctive state and whether it was living a state of prosperity or not.

The third article in this section is written by the deceased Egyptian thinker Abdel Wahhab Al Miseeri and it is titled: "The Thought of Enlightenment and Its Contradictions". Al Miseeri points out in this article that the term "enlightenment" has grown pivotal lately in the political and philosophical discourse. It is noticed that the definitions of enlightenment in the Arabic literature is extremely general like the following: "The right of interpretation and variation" or "The courage to use the reason" or "No ruler over the mind except the reign of the reason".

In the same article we will read about the origination for the enlightenment thought which announced the emergence of modernity in the West; besides, it points out the contradictions on which the enlightenment thought was based being a philosophical movement incapable of disengaging the continuous clash between secularism and religious faith.

*****

8- In the section **"The World of Concepts"** we will read a profound research by Professor Hassan Ajami, the Islamic philosophy lecturer at Arizona State University in the USA. It tackles the concept of "super modernity" as a scientific method aiming at reaching the maximum knowledge in the contemporary disciplines of knowledge.

In this research of "the World of Concepts" Professor Ajami touches on a new concept still in limited circulation within intellectual and academic milieus in the West in addition to some circles interested in the intellect in contemporary politics in both the Arabic and the Islamic worlds. We meant the concept of "super modernity" or what some Western thinkers have sometimes named meta-modernity and other times "the extraordinary modernity". It is known that this concept has a strong correlation with previous concepts and terms connected with modernity in addition to the knowledge developments over centuries. Thus, we will see the researcher resorting to go through definitions of modernity in the course of originating the concept of "super modernity", the topic of this research.

around it through touching on its position in the European strategy to divide the world; it is the strategy pertaining to the context of the superiority that legalizes Europe's domination over societies that the Western discourse has promoted o that culture was the most important reason for their retrogression. The study presents for the course of cultural confrontation and its repercussions upon what is described as marginalized societies and their local cultures during the European colonization or the American domination over the world order, more specifically over the Arab and the Islamic societies.

*****

7- In the section **"Retrieved Texts"**, we selected three texts by three of the great thinkers in the West and the Islamic societies. Each one of them handled in his way the concept of enlightenment and illumination in relation to its linkage with the problems of civilizational communication between the Arab Islamic thought and the modern European thought. The articles were successively written by the Egyptian thinker Dr. Hasan Hanafi, the American historian Crane Brinton, and the deceased Arab thinker Abed El Wahhab Al Miseeri.

We will read in Dr. Hasan Hanafi's article a cognitive origination for the concept of "Occidentalism". This science has emerged in opposition to occidentalization which has extended not only to the cultural life and our conceptualization of the world but it also reached out to the daily styles of living and the purity of language, architecture, and the common aspects of life. The choice of this article has been meant to deepen the vision with "Occidentalism" dissertation and to become acquainted with its complications from more than one aspect or view. It is known that Dr. Hanafi has been working over the past two decades on what he calls "the science of occidentalism" in the context of his intellectual project for the revival of the Arabic Islamic heritage. This article that we have included for the reader falls under the cognitive course Occidentalism quarterly is trying to highlight through retrieving the serious texts in this context.

It is worth mentioning that the article mentioned is an excerpt from a research by the author under the title: "What Does the Science of Occidentalism Mean?" This research was published in the year 2000 and focuses on contemporary Islamic issues.

In the second article of "Retrieved Texts", there is a research by the American historian thinker Crane Brinton touching on the term of enlightenment and its varied concepts.

Brinton says in his study: "The conversion in the situation of the Western man toward the universe and all what it has is a change and transition from the paradise of metaphysical Christianity in heaven after death to the natural rational

and is written by the Lebanese researcher Walid Nuwayhid who approaches Occidentalism in as much as a negative counterpart for the Western Orientalism where he launches his approach from a compound question he formed as such:

Where do we start studying the problematic issues from? Is it from history and getting in contact with the other, from the function and the need to know the different, from the strategy and the preconceptions where reality and imagination intermingle, from the abstract knowledge or from the Orientalist field of knowledge itself? Do we study it from the imported (the victor) from the West to the East or from the receptive side who is (the overpowered)? The writer says upon clarifying his intention that "for the definition, it is necessary to notice a methodological fact conveying that the fields of Orientalism are broad, its schools are numerous, its patterns are varied, and its historical stations are gradual. Because Orientalism imported from the West and obtained by the East is a historical movement linked to the chronological developments and their variation, there has been dissimilarity and controversy in comprehending it just like its texts have been contradictory. For there are Orientalist movements and not one; similarly, there are several "occidentalism" and not one.

The Iranian researcher, Professor Rida Dawri Al Ardakani wrote an article titled "Observations on the Possibility of Knowing the West" in which he points out the elements of knowledge construction for the theory of "Occidentalism" as a field missing in our Oriental societies despite the fact that they awfully need it. In the same context, the writer proceeds to point out the necessary conditions to launch an Oriental Islamic project carrying the name "Occidentalism". Furthermore, he calls for the necessity to distinguish between Occidentalism in the context we call for it and the partial and the superficial attempts trying to know the West. Moreover, he briefly reveals the circumstances which have led to the emergence of "Orientalism" theories, and he warns against the danger of projecting it methodically upon Occidentalism project which must be crystalized according to new and innovative procedures by the elite in the Islamic world themselves.

The fourth research in this section was written by the Egyptian researcher Dr. Najlaa' Makkawi and titled: " Coercive Occidentalism – in the Controversy of Acculturation between the Center and the Marginalized". She observes that the controversy about culture whether as a movement, a concept or a structure is linked to the relations between the West and the non-Western communities "subordinate" to it. Nevertheless, the continuity of this controversy and its development is going to start upon trying the cultural Arabic pattern and the consequences of imposing it on the societies considered by the Western vision and conception as mere "margins" in against the centralization of the West and its culture.

The researcher attempts to approach the role of culture and the controversy

Western philosophical thought Ahmad Al Faqih points out "that Erich Fromm could be one of a few in the post–modernity period who invested their scientific specialties in criticizing the contemporary Western civilization. He did not restrict his psychoanalysis which he excelled in to clinical treatment or in university teaching, but he rather made it his pillar in the process of analyzing the modern social crises and specifically the reality of the human being in this society. The same he did when he bluntly criticized the modernity developments in the West from the point of his being a moralistic philosopher and a sociologist. The writer says: "Should we take, for example, the alienation Fromm dealt with as a conceptual key for constructing his intellectual project, we would discover how this issue forms the axis of this project." We read in this article reviews on Erich Fromm's intellectual project in addition to a presentation of the main junctions of this project focusing on the concept of "alienation" as a central argument in the intellectual strategy of Fromm, the philosopher.

In "Occidentalism Forum" section, there are four researches studying "Occidentalism" as a concept and a historical practice.

The first research, written by the Iranian Professor Ahmad Kalatah Sadati titled "The Islamic World and the Science of Critical Occidentalism". This article intends, according to the writer, to evaluate "the science of occidentalism i.e. the science of knowing the West" a critical evaluation, based on the cultural and the historical background in the Islamic societies. According to the writer, the available data is that "occidentalism i.e. knowing the West" is generally a critical positivist attitude, opposite to Orientalism. However, the critical aspect of this argument is restricted to the Islamic countries that have a precautionary stand toward others in order to affirm their identity and preserve it. What distinguishes the "Occidentalism" discourse distinctive from "the Orientalism" one is that the former is more of a defensive means rather than an offensive one. The subject of critical Occidentalism in the Islamic world goes further beyond other researches to the identity and the national resistance in confronting imperialism and colonialism, which is a kind of defense of the Islamic principles and values in the face of the West. The question the writer proposes in this context is the following: Given the available provisions, is it possible for us to see the emergence of a different and antithetical discourse? The answer is negative, according to the writer. The reason is that the science of Occidentalism in the Islamic world is a hard discourse and a complicated path. It needs the local induction of programs and theoretical and cognitive strategies. Thus, this discourse resulting from historic contemporary circumstances and their ensuing changes in the consciousness of the nation must benefit from the tools and the scientific instruments supported by a solid ground in order to generate theories.

The second research is titled "Occidentalism as an Imitationof Orientalism"

in the European communities where values have become weak to a noticeable extent though they are the means through which the European civilization can regain trust in itself.

As for the fourth article, by the Moroccan researcher Abed Al A'ali Al Abdouni, it attempts to approach the American domination anthologically besides questioning its culture and policies in depth but without relating it to evidence. The reason according to the author is that its factuality absolves from numerous indications. The author spoke of what he calls the American mentality based on the vision of "the chivalrous Sumerian" which is the term released by the American journalist Henry Louis in the 1940's urging the Americans to seek an image for America as an international power and a generative station of ideals such as freedom and justice. Moreover, he assures that the imperial mentality of the white American Saxons never sees any diversity in the world except in the frame of coercive submission.

*****

5- "The Witness Section": We have dedicated this section to introduce an intellectual figure of influential presence especially at a civilizational or at an international level like to the case of a large number of Islamic and Western scholars and thinkers who have enriched human civilization with their works, knowledge, and scientific theories. In this issue, we shed light on the American philosopher and psychologist of a German origin Erich Fromm, so we study his biography and the intellectual and emotional changes through his works and publications. There are two contributions covering Fromm's biography. The first written by the German philosopher and theologian Rainer Funk who is specialized in Fromm's works and one of his students; the second contribution is written by the researcher Ahmad Al Faqih specialized in Western philosophy.

6- The first article is titled **"A Review of Erich Fromm's Life and Works"**. The writer points to the unique characteristics in Erich Fromm's personality in terms of motivating a profound and dynamic cognitive movement in Europe and the USA, not to mention his works translated into Arabic and other Oriental languages. It can be said that he was one of the psychologists who attempted to form a system more appropriate than Freud's in dealing with our contemporary life. None was more prolific or more influential than him, according to the writer. Even John Homer Schaar– one of the harshest critics to Fromm- had to admit that Fromm's writings call forth his name in any serious discussion about the modern social problems.

In the second article, touching on Erich Fromm's character and titled **"The Moral Evidence for the Alienation of the West,"** the researcher in the

of the intellect, behavior, and the value system. For this reason, we will find that the author Sheikh Mazen Al Mtouri did not intend to pause at the critical developments of the topics treated in the Martyr As Sadr's works as much as he wanted to highlight the methodology upon which those works had been based in the context of their cognitive and critical approach of the Western intellectual structure. The second one written by the French political thinker and philosopher Alain de Benoist titled "Critique of Liberal Ideology," and the third is written by the American researcher and political professor at Princeton University, Jan-Werner Muller with the title: "The Failure of European Intellectuals". The fourth is written by the Moroccan researcher Abed Al A'ali Al Abdouni who wrote an article titled: "Criticism of the Formative Structure of the Anglo-Saxon Entity"- the American cultural dissertation, a prototype.

In the second article Alain de Benoist determines a set of realistic judgments in the context of his criticism of the liberal ideology in its traditional and its post modernity forms. In his opinion, liberalism is an ambiguous term even in its definition, which is due to the huge number of interpretations that the ages of modernity have been through since the fourteenth century A.D. till the present time.

In his article, Benoist answers a multitude of questions in this course. He sees that liberalism never showed in the form of a unified principle because it was not generated by the efforts of one person. Various liberals have defined it in different methods, but rather contradictory. However, those agree on enough common points that they all may be classified as liberals; those points also allow liberalism to be defined as a school of thought. On one hand, liberalism is an economic principle that makes the self-organized market a model for the entire social reality. On the other hand, liberalism is considered a principle based on individualistic anthropology; that is to say, it is structured on the concept that primarily considers the human being an unsocial being.

In Jan-Werner Muller's article titled "The Failure of European Intellectuals", we will read daring accusations against the European intellectuals of failing in making Europe regain trust in itself. Such an accusation originated –as the article will unfold- from the concussions that swept across Europe due to the continuous crises. As it appears in this article, the calls for legitimating European narratives – combined with nostalgia for a golden age of Europeanism – remain faithful to the logic of nineteenth-century of nation building. In relation to this dilemma, the extremely strenuous question remains: What are the European intellectuals supposed to do about the very complicated reality represented in the absence of faith from a civilized European realm struck by storms from every side. Thus, this article throws a light on this question and approaches the cause both theoretically and practically in light of the developments that just occurred



The Lebanese academic professor Suhail Farah wrote about **"The Globalized Western Modernity"** presenting for seven civilization challenges encountered by the West in the time of globalization. The writer points out that the world in modernity and postmodernity is living a situation of alienation from one's self represented in the absence of confidence in both the present and in the future; besides, it makes the planetary civilization as if it were going through the tremors of a comprehensive earthquake. In this research ideas and future perceptions of seven types of social disasters that have stormed the societies of modernity in the West over the past two centuries. To achieve this theoretical attempt, the researcher calls for expanding the circle of examination and inspection of the principal causes through the activation of the complementary philosophical intellect for the purpose of designing the perceptions compatible with the strategies of cognitive advancement in the Arab and the Islamic countries. In his presentation about the disasters jeopardizing the world, he sees that they mainly lie in the fields of economy, demography, environment, family, technical and scientific thinking in addition to the dilemmas of power and authority.

The Latin American thinker Julio Olalla embarks upon one of the most problematic titles governing the intellectual contemporary movement in the West, namely the predicament of reconciliation between the moral values and the technology revolution sweeping through the beginning of the twenty-first century. As for the main ideas the author tries to highlight under the title "The Crisis of the Western Mind", he opines that it is a crisis resulting from the reductionism of postmodernity rationalism.

*****

4- Ollala's article titled: **"The Crisis of the Western Mind"** attempts to answer this concept on the basis of two hypotheses forming the structure of the deadlock the Western mind is suffering from in the times of modernity and afterwards. Those two hypotheses are: scientism on the first hand and forced domination of the other on the other hand.

In the section titled "Debate Sessions," we will read four articles: The first one under the title: "An Introduction to a Methodology for the Criticism of the West - A Reading in the Studies of the Martyr As Sadr," the Iraqi researcher Sheikh Mazen Al Mtouri approaches the problems of the modern Arab and Islamic criticism of the West. He based his endeavor on one of the most outstanding contemporary criticism projects by using the studies and critical works by the erudite Sayed Mohammad Baker As Sadr as a cognitive domain in order to crystallize a methodological introduction for the criticism of the Western mind constituents. Also, we will read an approach for the criticism methodology through which the Martyr As Sadr develops his vision of the West in terms

of secularism which has turned the West into a spiritless civilization. The interview touched on a set of related problems such as similarities between Islam and the West whether in what is connected with the clash of civilizations and its cultural and intellectual consequences; or in what is related to the phenomenon of “Islamophobia” which has extraordinarily aggravated in the wake of September 11, 2001.

3- In the file titled **“What Knowledge Does the West Produce?,”** one will read the following researches and articles:

The French political philosopher Edgar Morin wrote an article titled:**” The Crisis of Knowledge-When the West Lacks the Style of Living”**; it touches on an important cause, and it is related to the current debate in the Western European societies over what is called “The Crisis of Knowledge”. Morin approaches this cause from a socio-cognitive perspective as he calls for the necessity of recognizing the complications filling the West in the postmodernity period.

Dr. Khalil Ahmad Khalil, a Lebanese sociologist, wrote an article titled **“The Amazement of Muslims before the Challenges of Rationalization and Automation”**. In this article Dr. Khalil seeks the consolidation of the phenomenon of intellectual amazement that the Arab and the Islamic intellectuals have been trapped in by the beginning of the past century when they incurred the shock of modernity coming from Europe through direct colonization simultaneous with the Orientalism. The author sheds light on one of the original foundations of negative Occidentalism which has hit broad sections of the elites in both the Arab and the Islamic worlds in what was described then as “the shock of modernity”. After that, he presents with in-depth analysus the phenomenon of amazement which stormed the cultural Islamic thought and points out the reasons which led to that as well as its cognitive, sociological and cultural consequences.

The Senegalese researcher Doudou Diène wrote an article titled **“The Identity Crisis in the Western World”** in which he talked about the signs of the identification crisis and belonging in the Western societies and its manifestations in one’s relation with one’s self on one hand and the attitude of one’s self toward the other whether near or far on the other hand. Diene asks whether the Western world is in danger, than comments that:” This question raises a set of further queries especially regarding the precise definition for each of its three terms: the world, the West, the danger. In all cases, he calls for not only a reconsideration of the main theme that is to say knowing the collective self in the West, but also questioning the anxious indication of the term danger. Breaking this primary theme reveals the historical and cultural depth of the principal issue in the question which is the relation of the West with the rest of the world.

# Summaries of Researches and Articles

## The First Pilot Issue of the Quarterly “Occidentalism”

The first pilot issue of the quarterly “Occidentalism” includes a series of specialized researches and articles, which are part of the knowledge strategy in line with the goals of the quarterly and the objectives it endeavors to highlight.

The following comprises brief presentations about the ideas and the visions included.

1- The editorial of the first issue was meant to point out the goal of releasing this quarterly and the objectives it seeks, proceeding from the knowledge consolidation of the term “Occidentalism” as being “the science of knowing the West”, and considering this science with a critical and informative vision. It also presented the reasons that made the entity supervising the project choose the title “Occidentalism”.

*****

As for the topics and the researches included in this issue, they are listed according to the following sections:

**2- “Interviews” Section**: This section included two interviews with the French philosopher Marcel Gauchet and the Iranian philosopher Sayyed Hosein Nasr. In the interview made by The Philitt Magazine researcher Mathieu Giroux, there are answers to a group of intriguing issues being tested by the contemporary Western intellect; especially those related to the unusually intricate communication triangle of religion, modernity, and secularism. In addition, in the answers Gauchet provided there is some light shed yet paused at the profound argument conducted about the likeliness of meeting and reconciliation between religion and secularism in the period after modernity. The interview includes clarifications Gauchet made about his theory which says that modernity is walking out of religion and returning to it simultaneously.

On another hand, in the interview conducted by the Iraqi author Hamid Zareh with the Islamic Iranian philosopher, Sayyed Hossein Nasr, one will read criticism

## The Third Line:

It is the line of criticism which has three facets:

### The first facet:

A criticism of the values of Western thought and their effects at the intellectual level on the Arab and Islamic intelligentsia, in addition to a demonstration of the resulting mechanisms of negative occidentalism.

### The second facet:

A criticism of the West by the West itself through the selection and translation into Arabic of writings by western philosophers, intellectuals and researchers about issues that reflect the situation of their societies and the transformations heating these societies up in different fields.

### The third facet:

. A criticism of the West by the Arab Islamic elites, proceeding from their knowledge of it and of its history and their attempt to compare it based on creative evenness and equal terms.

## In Conclusion:

We never claim that we would bring the reader propositions he cannot afford, but we are certain that we are working in a hollow area incessantly expanding every time the relation between strength and weakness gets ambiguous, the interests interfere with the realm of values, and the civilizational intellect declines to levels lower than the daily policies.

## Are we going to succeed in the task?

A question we had asked before carrying on with the preparation of this issue. However, the answer remains assumptive as long as we are still at the beginning of the road. What we did is take on the mission with determination, validity, and feasibility.

**Allah (SWT) is behind the intention**

to it based on the principle of free and proportional acquaintance. It is from this principle that the idea of “Occidentalism” as a serious intellectual project started to take form. Proceeding from this same principle, the way is made to crystallize and develop a method of work by which “Occidentalism” would acquire its positive significance. That is to say the course of Occidentalism we aspire to could go beyond, through familiarization and creative criticism, the courses of intellectual concession whose negative consequences over the past five centuries since the birth of modernity we still feel. By going beyond, we mean overriding the historical barriers left by Western modernity when it created the Arab Islamic equivalent on the basis of its guiding words and vision without imparting however the positive facet of its renaissance and modernity. The result was that the equivalent reached a limit where it became occidentalist in everything related to the world of concepts, ideas, and creativity. And because the negative occidentalism in this meaning and course became itself the negative aspect of negative Orientalism, the Arab and Islamic intelligentsia lost its essence, identity, and particular features. Subsequently, it grew deficient and even incapable of producing an understanding aligned with the spirit of the time it lives in, neither to encounter itself nor to encounter the other.

In order to highlight its goal, this quarterly adopts an integrated methodology based on the activation of three parallel and interrelated lines simultaneously:

**The First Line:**

Getting introduced to the Western societies as they are in reality by accompanying their scientific, intellectual, cultural and political developments through the knowledge that the elites in those societies offer in their discussion of the issues and problems they have been experiencing since the beginning of the twenty first century.

**The Second Line:**

Getting acquainted with the approaches and policies used by the West toward the East and the Islamic societies in particular, for the purpose of clarifying numerous facts and allaying the illusions that have haunted the Araband Islamic thought for quite a long time.

approaches that Arab and Islamic elites have been familiar with especially in terms of how they have handled the values of the West whether in what is connected to absolute imitation or with absolute alienation from those values.

What urges us to activate such an approach is the necessity to clear up the ambiguity accumulated already in the Arab and Islamic consciousness over generations of closeness or apathy with the heritage of the West in both of its cognitive and colonial facets.. In the context of this task, we are hopeful to crystallize a theory of knowledge that establishes new rules for understanding the fundamentals and perceptions that make up the Western mind. This paves the way for answering the question about our ability to form a sound understanding of a West that has produced a wide variety of arts, values, and ideas while concurrently bringing to us incalculable kinds of violence, invasion, and continuous wars.

One of the most motives for this intellectual project is unveiling the fact that the Western knowledge has certain incubators in the Arab and Islamic societies and countries which receive this knowledge and foster it, then to have them regenerate its products in a way imposed by the same western mind. This is manifested in the fact that the latter finds broad historical elites in our societies who identify with it in their discourses, logic, and innovated knowledge, which is what we tend to call “ negative occidentalism”. This type of occidentalism is a result of a compound interaction between the astonishment of Muslim Arabs by the modernity and accomplishments of the West on one side and the way they deal with them on another side. As a result of this compound in general, this “ occidentalist” seemed in a state of subordination to the Western system and characteristics, and appeared subsequently, as a local extension to it. The result of this process was closer to a cognitive colonization that keeps repeating the questions and answers of the West in a manner of submission and obeisance. It is never an exaggeration should we say that the negative Occidentalism we use to depict the state of a substantial number of the Islamic world intellectuals is an intellect produced by amazement, expanded by translation, deep–rooted by domination, then approved by elites from our societies who use it as a method to simultaneously understand themselves, the others and the world around them.

What made us choose this term “Occidentalism” as a title for our intellectual project was the attempt to create another course of civilizational communication with the West where domination, concession and coercion are inexistent. In our opinion, such a context requires a crucial change that results into breaking down the ties of cognitive dependency with the West and then trying to resemble

**The First Pillar:**

A historical necessity, imposed by the civilizational changes that occurred in the beginning of the twenty-first century when it was undoubtedly obvious that the presence of Islam as a doctrine, culture, and moral values was not a mere virtual situation by the end of the past century but rather an exceptional presence influencing the definition of the major trends of the present and future of human civilizationThe Second Pillar:

A unification necessity imposed by the dispersion storming across the Arab and Islamic countries and turning their elites, intellectuals and social constituents into a sort of enclosed settlements. As a result to this dispersion, the worries of the nation become the least of their concerns. The Third Pillar:

A theorization necessity, resulting from the need to generate concepts, theories, and knowledge that would motivate the thinking fora and develop debates, discussions and criticism. In addition to the need to transfer the international intellectual movement through translation and criticism, so that it would contribute to the serious activation of the contemporary Arab and Islamic thought.The Fourth Pillar:

An intellectual necessity, starting from the importance of having an intellectuality connection establishing for a gravitational zone where the elites of the Arab and Islamic societies may exchange ideas and knowledge, allowing communication and acquaintance with each other.

Undoubtedly, securing the necessary conditions to set up such an intellectual connection requires the identification of this quarterly and the role it assumes, particularly in terms of communication with intellectual experiences in both the Arab and Islamic worlds. The observation of such experiences and positive interaction with them would in fact result in the realization of a civilizational accomplishment surpassing patterning and imitation but simultaneously enjoying individuality, uniqueness, and effectiveness.

Based on the above, we can identify the goal set by The Islamic Center for Strategic Studies for the publication of this quarterly: to endeavor to create a cognitive intellectual critical and creative space leading to a proportional communication between Islam and the West.

In the lead of all issues, we found we should work on within the space mentioned above was to approach the West in a way that goes beyond the

Generally, the current reality is the heir of the continuous past. What appears in the scene is that there are certain broad circles of the elites in the Arab and the Islamic worlds who have not given up the modernity shock at both the knowledge and the technical levels. That is a current situation still expressing itself in various aspects:

One aspect identifying with modernity and its accomplishments in a conclusive way; there is no room for questioning or criticism. The resounding signs of such an aspect show in the foundations of Orientalism and its historical presence in the Arab and Islamic societies.

Another aspect takes the form of emotional protestations that would barely bear fruits but withdraw before long to their ideological prison.

A third aspect comes to us in the form of attempts, promises and serious probabilities which soon appear to be inadequate and incapable of crystallizing thinking methodologies that the generations of the nation could use to resolve their civilizational problems.

For this reason, it has not been easy for us to find a logical justification for using the term “Occidentalism” as a name and title for our project. This term carries multiple aspects and its circulation opens up abundant interpretations, explanations, and varied conceptualizations. Therefore, it has been necessary to go for what we decided on. We have not doubted for even one instant that turning “Occidentalism” into an intellectual event would be a task without hardships. This is because we believe that a mission with such civilizational standing does require an effort equivalent to the goal set for it.

Again, regarding what concerns the goal behind this quarterly…

In parallel with the ideas of some thinkers who considered that the definition of the term “Occidentalism” is “the science of knowing the West,” this quarterly is meant to highlight the understanding of the West through learning about its methodologies, structures whether intellectual, cultural or ideological; then reviewing them with erudite criticism. Parallel to that, the quarterly is meant to shed light on the cognitive changes ongoing internationally, especially in the Arabic and the Islamic worlds. Consequently, the general goal could be summed up in four necessary main pillars:

# The Editorial

## “why Occidentalism?”

It could be necessary to start with a question that we expect the readers to initiate for inquiring about the goal behind our current intellectual endeavor; also, we find it our responsibility and obligation to provide the answer. In any case, we would not have proposed to answer this question if we had not had conviction that those interested in the world of ideas would not be sufficed with mere receiving, but they rather would find themselves real partners.

The question will seem to double when the term “Occidentalism” with all what it has in the world of language turns into a term with a semantic field, then into the name of an intellectual magazine. The name selected is debatable itself due to its meanings, strangeness, and multiple field uses. As experience showed, anytime the term “Occidentalism” is used, things go in the direction of complexity. Whenever we wonder over a certain matter, we start spontaneously to feel its ambiguity or our inability to understand it. When we approach it wondering about its origin and trying to discover its layouts, structures, and consequences, it becomes easier for us to both perceive it and understand it.

In the world of concepts, speaking of the term “Occidentalism” grows more complicated. This is due to the uniqueness of this term and its new entry in the discussion circles in contemporary thought. Maybe for those reasons the term “Occidentalism” has not developed into a concept and subsequently into a science despite the extent of efforts exerted by the Arab and Muslim thinkers in order to develop a contemporary science interested in knowing the West, which could be an equitable match to Orientalism and its culture. In order for the term to find its place as one of the keys of knowledge in the Arab Islamic thought, it was necessary to ensure a fostering environment, perceptive elite thinkers and scientific foundations with revivification horizons, all of which combined in the frame of a comprehensive civilizational project.

# Table of Contents

occidentalism

# AL-ISTIGHRAB



**For Contact**

Beirut–Lebanon– Airport Road– Military School Gate

Opp. Hypco Gas Station– Al Abbadi Bldg.– 4th Floor

**Telephone:** 00961-1-274465

**Website:** www.iicss.iq

**E - mail:** istighrab.mag@gmail.com

**Bank money Transfer**

**Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.**

**IBAN:** LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

**IBL BANK SAL. Swift Code:** INLELBBE

occidentalism

# AL-ISTIGHRAB

**Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically**

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)
Issue No.1 – 1st Year – 1436 H- Fall 2015

# This quarterly

"Occidentalism" An intellectual quarterly aimed at studying and understanding the West from a cognitive and critical perspective

The quarterly "Occidentalism" is interested in understating the West by becoming acquainted with its approaches and intellectual, cultural and ideological structures and rereading them with a well-informed critical spirit. The objective of the Islamic Center for Strategic Studies from publishing this quarterly is based on the need to establish a creative intellectual expanse that leads to a commensurate communication between Islam and the West at the level of cognition and civilization.

At the forefront of the issues we deemed appropriate to work on within the aforementioned expanse is the attempt to approach the West from an angle that goes beyond what the Arab and Islamic elites were and are accustomed to in the past and the present, especially with respect to how the values and knowledge of the West are dealt with, whether in terms of pure imitation of these values or in terms of their complete refusal .

To illustrate its end, this quarterly adopts an integrative methodology based on the activation of three parallel and interrelated lines:

**The first line:** Getting acquainted with western societies as they are in reality, by staying updated about their scientific, intellectual, cultural and political developments, through the knowledge that the elites of these societies have to offer in the context of their analysis of the issues and problems they're experiencing at the outset of the twenty first century.

**The second line:** Learning about the approaches and policies adopted by the West vis-à-vis the East and Islamic societies in particular, in order to reveal many of the realities and allay the illusions that have captured the Arab and Islamic thought for a long period of time.

**The third line:** This is the line of criticism which has three facets:

**The first facet:** A criticism of the values of western thought and their repercussions at the intellectual level on the Arab and Islamic intelligentsia, and a demonstration of the resulting mechanisms of negative Occidentalism.

**The second facet**: A criticism of the West by the West itself through the selection and translation into Arabic of writings by western philosophers, intellectuals and researchers about issues that reflect the situation of their societies and the transformations heating these societies up in different fields.

**The third facet:** A criticism of the West by the Arab Islamic elites, proceeding from their knowledge of it and of its history and their attempt to compare it based on creative evenness and equal terms .



occidentalism

# AL-ISTIGHRAB

**Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically**

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.1 - 1st Year - 1436 H - Fall - 2015

## الأسعار

الإمـــارات (30 درهـــم) ـ الأردن (2 دينـــار)

إيـران (15000 تومان) السـعودية (30ريال)

الكويـت(3 دينـار) ـ السـودان (50 جنيـه)

الجزائـر (25 دينـار) ـ البحريـن (3 دينـار)

العـراق (5000 دينـار) المغـرب (30 درهـم)

الصومال(150 شلن) ـ أميركا الشمالية (10 دولار)

الاتحـاد الأوروبي (10 يورو) ـ اليمن (400ريال)

تونـس (5 دينـار) ـ عـمان (3 ريـال)

فلسـطين (2 دولار) مـصر(15 جنيـه)

موريتانيـا (200 أوقية) ـ سـورية (100 ليرة)

قطر (30 ريال) ـ لبنان ( 7000 ليرة) ليبيا (5 دينار).

## الاشتراك السنوي أو ما يعادله

- أفراد 75 $
- مؤسسات أهلية 100 $
- مؤسسات حكومية 150 $




http://www.iicss.iq

istighrab.mag@gmail.com